امام اہل سنت شیخ الحدیث حضرۃ مولانا محمد سرفراز خان صفدر نوراللہ مرقدہٗ نے (مولانا عبدالقدوس قارن سے) فرمایا:
''ایہہ ناصر! کیڑے پاسے ٹر پیا اے؟ تسی اینوں روکدے کیوں نئیں؟ توں تے اوہدا استاد وی ایں، اونوں سختی نال روکو۔'' (یہ ناصر کس طرف چل نکلا ہے؟ تم اسے روکتے کیوں نہیں؟ تم تو اس کے استاد بھی ہو۔ اس کو سختی سے روکو)۔'' (ص:154 الشریعہ، جولائی 2013)

عمار خان کا نیا اسلام

اور اس کی سرکوبی

1۔ مقام عبرت (نیا ایڈیشن)

2۔ توہین رسالت کا مسئلہ اور عمار خان

3۔ مسجد اقصیٰ کی تولیت اور عمار خان کی یہود نوازی

حضرۃ مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہ

4۔ اسلام کا تصور جہاد اور عمار خان

حضرۃ مولانا مفتی شعیب احمد صاحب مدظلہ

ناشر: دارالامین، لاہور 0307-5687800

امام اہل سنت حضرت مولانا سرفراز خان صفدرؒ نے (مولانا عبدالقدوس قارن سے) فرمایا:

"ایہہ ناصر! کیہڑے پاسے ٹر پیا اے؟ تسی اینوں روکدے کیوں نہیں؟ توں تے اوہدا استاد وی ایں، اونوں سختی نال روکو۔" (یہ ناصر کس طرف چل نکلا ہے؟ تم اسے روکتے کیوں نہیں؟ تم تو اس کے استاد بھی ہو۔ اس کو سختی سے روکو)۔"

(ص: 154 الشریعہ، جولائی 2013)

عمار خان کا نیا اسلام

اور اس کی سرکوبی

1۔ مقام عبرت (نیا ایڈیشن)

2۔ توہین رسالت کا مسئلہ اور عمار خان

3۔ مسجد اقصیٰ کی تولیت اور عمار خان کی یہود نوازی

تالیف: حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد مدظلہم

4۔ اسلام کا تصور جہاد اور عمار خان

تالیف: مولانا مفتی شعیب احمد مدظلہ

ناشر: دارالامین، لاہور 0307-5687800

نام کتاب.......................عمار خان کا نیا اسلام

مصنف.......................مولانا مفتی عبدالواحد مدظلہم

مولانا مفتی شعیب احمد مدظلہ

تعداد.......................۱۱۰۰

تاریخ اشاعت.......................اکتوبر ۲۰۱۳ء

صفحات.......................۴۳۲

ناشر.......................دارالامین، لاہور 0307-5687800

زیر اہتمام.......................مظہریہ دارالمطالعہ 0307-5687800

اسٹاکسٹ.......................مکتبہ صفدریہ، بہاول پور 0301-7790908

ملنے کے پتے

دارالمطالعہ مظہریہ، جہان سومرو، تحصیل شاہ کریم، ضلع ٹنڈو محمد خان، (حیدرآباد) سندھ

مولانا عبدالرؤف نعمانی، لاہور۔ رابطہ نمبر: 0321-4145543

ادارہ اشاعت الخیر، بیرون بوہڑ گیٹ ملتان...... مکتبہ امدادیہ، ملتان

مکتبہ عمر فاروق، کراچی...... مکتبہ جمال قاسمی، سہراب گوٹھ کراچی...... مکتبہ اہل سنت، فیصل آباد

مکتبہ صفدریہ، نزد گھنٹہ گھر، گوجرانوالہ...... جامعہ حنفیہ للبنات، جہلم...... مکتبہ رحمانیہ، لاہور

حافظ عبدالوحید حنفی صاحب، مدنی جامع مسجد چکوال...... کشمیر بک ڈپو، جہلم روڈ چکوال

مکتبہ مجددیہ، لاہور...... مکتبہ قاسمیہ، لاہور...... مکتبہ سید احمد شہید، لاہور...... مکتبہ سراجیہ، سرگودھا

جامعہ عبیدیہ، فیصل آباد...... مکتبہ ہاشمیہ، بہاول پور...... مکتبہ عثمانیہ، ترنڈہ محمد پناہ، رحیم یار خان

ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان...... مکتبہ الحسن، لاہور...... ادارۃ الانور، بنوری ٹاؤن کراچی

خاندانِ صفدریہ کے دیگر حضرات کی حق گوئی

حضرت مولانا سرفراز صفدر رحمہ اللہ کی پریشانی

عمار خان کے چچا مولانا عبدالقدوس قارن مدظلہ لکھتے ہیں:

''حضرت رحمہ اللہ کی وفات سے چند دن پہلے جب آخری ملاقات ہوئی تو مجھ سے پہلے حضرت کے پاس کچھ حضرات حاضر ہوئے، انہوں نے عزیزم عمار کے بارے میں کچھ باتیں کہیں۔ جب میں حاضر ہوا تو حضرت پریشان تھے اور فرمانے لگے: ''ایہہ ناصر! کیڑے پاسے ٹر پیا اے؟ تسی اینوں روکدے کیوں نہیں؟ توں تے اوہدا استاد وی ایں، اونوں سختی نال روکو۔'' (یہ ناصر کس طرف چل نکلا ہے؟ تم اسے روکتے کیوں نہیں؟ تم تو اس کے استاد بھی ہو۔ اس کو سختی سے روکو)۔'' (ص: 154 الشریعہ، جولائی 2013)

عمار خان کے چچا عبدالقدوس قارن مدظلہ کی پریشانی

'' حضرت مولانا سرفراز صفدر رحمہ اللہ کی عمار خان کے بارے میں پریشانی کے تناظر میں اپنے بڑے بھائی اور عمار خان کے والد مولانا زاہد الراشدی کو اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

''عزیزم عمار سے جب بھی ملاقات ہوئی اس کو اس راہ سے واپس لوٹنے کی تلقین کی، مگر سختی سے روکنا میرے بس کی بات نہیں۔ عزیزم عمار نے پہلے چند فقہی مسائل میں اپنے آزاد نظریہ کا اظہار کیا۔ پھر آگے بڑھ کر امت کی متفقہ آراء کے برخلاف نظریات پیش کیے۔ بے اعتدالی کی راہ پر اس کے قدم دن

بدن آگے ہی بڑھتے جا رہے ہیں۔ اس لیے خطرہ ہے کہ کہیں وہ مسلمہ اصول و عقائد پر بھی پنجہ نہ مار دے۔ اس صورت حال میں حکمت و مصلحت کو ملحوظ رکھ کر اس کے بڑھتے ہوئے قدم روکنے کی ضرورت ہے جس کی اولین ذمہ داری حضرت والد صاحب (مولانا سرفراز صفدر) رحمۃ اللہ علیہ کے جانشین اور عزیزم عمار کے والد محترم اور مسلکی ذمہ دار عالم دین کی حیثیت سے آپ پر عائد ہوتی ہے۔۔۔۔" (ص:54 الشریعہ، جولائی 2013)

عمار خان کے چچا حضرت مولانا عبدالحق خان بشیر مدظلہ کا تبصرہ

"عزیزم عمار خان ناصر سلمہ اللہ تعالیٰ کافی عرصہ سے ڈاکٹر جاوید احمد غامدی کی روشن خیال تحریک سے وابستہ ہیں اور اس وابستگی کے بعد ان کا تمام تر مطالعہ اسی فکر و نظر کے حوالہ سے ہوتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے ایک کتاب "حدود و تعزیرات: چند اہم مباحث" کے نام سے لکھی جو غامدی صاحب کے ادارہ "المورد" سے شائع ہوئی۔ اس میں دیت اور زانی کی سزا کے بارے میں جو موقف اختیار کیا گیا ہے وہ خالص غامدی نقطہ نظر ہے جسے کسی صورت بھی اہل السنۃ والجماعۃ کا موقف تسلیم نہیں کیا جا سکتا اور خود عزیزم عمار کو بھی اس پر اصرار نہیں کہ وہ جمہور اہل سنت کا موقف ہے۔ وہ اسے جمہور کے خلاف اپنی ایک رائے قرار دیتے ہیں۔

مخدوم مکرم مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب (جامعہ مدنیہ لاہور) نے اس پر گرفت کی اور "مقام عبرت" کے نام سے ایک رسالہ تالیف فرمایا اور ہمیں اس بات کا اعتراف و اعلان کرنے میں کوئی باک و عار نہیں ہے کہ ان کی گرفت جمہور اہل سنت والجماعت کے اصول و مسلک کے عین مطابق ہے اور حضرت امام اہل سنت کے مسلک و طرز تحقیق سے بھی مکمل مطابقت رکھتی ہے اور ہم ان کی طرف سے اس عالمانہ و ناصحانہ گرفت پر ان کے انتہائی ممنون و شکر گزار ہیں۔ عزیزم عمار ناصر صاحب نے ان کے جواب میں ایک رسالہ "مولانا مفتی

عبدالواحد کی تنقیدات کا جائزہ" تحریر کیا اور اس میں مفتی صاحب مدظلہ کی طرف سے اٹھائے گئے خالص علمی اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔
ہمارے خیال میں اسے لفظی ہیر پھیر کا نام تو دیا جا سکتا ہے لیکن جواب تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔" (ص: 671 الشریعہ، خصوصی نمبر)

عمار خان کا نیا اسلام

پیش لفظ

متجددین (Modernists) میں سے جاوید غامدی کو کچھ ناسمجھ لوگوں میں مقبولیت حاصل ہوئی جس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ ان کی گمراہیوں کو نہ سمجھ سکے۔ جاوید غامدی بات کرتے ہیں تو قران وحدیث کے حوالے دیتے ہیں جس سے سننے والے یہ تاثر لیتے ہیں کہ یہ منکر حدیث نہیں ہیں۔ ان کی خرافات کو سمجھنے کے لیے ہمارے کتابچے ''تحفہ غامدی'' کا مطالعہ کیجئے۔ بعض اور حضرات نے بھی غامدی صاحب کی گمراہیوں کو کھولا ہے۔

مقام عبرت ہے کہ جاوید غامدی باقاعدہ عالم نہیں ہیں لیکن دو چار وہ افراد جو معروف مدرسوں کے پڑھے ہوئے ہیں انہوں نے بھی غامدی صاحب کی بارگاہ عقیدت میں سر جھکا کر اپنے علم کو ان پر فدا کر دیا ہے۔

ان میں سے ایک غامدی صاحب کے شاگرد رشید مولوی عمار خان ناصر ہیں جو مشہور و معروف مولانا زاہد الراشدی صاحب کے صاحبزادے ہیں۔ عمار خان، جاوید غامدی کو ہم عصر اہل علم میں سے شمار کرتے ہیں اور ان کے بے باک ترجمان ہیں۔ دونوں یہ چاہتے ہیں کہ اسلام کا نیا ایڈیشن لوگوں میں پھیلائیں۔ مولوی عمار خان چونکہ مولوی بھی ہیں اس لیے وہ علم کے نام پر ایک تو علماء کے اندر انتشار پیدا کرنے میں لگے ہوئے ہیں اور دوسرے عوام کو اہل حق علما سے برگشتہ کرنے کے شغل کو بھی اختیار کیے ہوئے ہیں۔ مولانا زاہد الراشدی صاحب ان کے پشت پناہ ہیں اور اپنا عذر (excuse) وہ یوں پیش کرتے ہیں:

''آج کے نوجوان اہل علم جو اسلام کے چودہ سو سالہ ماضی اور جدید

گلوبلائزیشن کے ثقافتی ماحول کے سنگم پر کھڑے ہیں وہ نہ ماضی سے دستبردار ہونا چاہتے ہیں اور نہ مستقبل کے ناگزیر تقاضوں سے آنکھیں بند کرنے کے لیے تیار ہیں۔ وہ اس کوشش میں ہیں کہ ماضی کے علمی ورثہ کے ساتھ وابستگی برقرار رکھتے ہوئے قدیم وجدید میں تطبیق کی کوئی قابل قبول صورت نکل آئے مگر انہیں دونوں جانب سے حوصلہ شکنی کا سامنا ہے اور وہ بیک وقت قدامت پرستی اور تجدد پسندی کے طعنوں کے ہدف ہیں۔ مجھے ان نوجوان اہل علم سے ہمدردی ہے۔ میں ان کے دکھ اور مشکلات کو سمجھتا ہوں اور ان کی حوصلہ افزائی کو اپنی دینی ذمہ داری سمجھتا ہوں صرف ایک شرط کے ساتھ کہ امت کے اجماعی تعامل اور اہل السنۃ والجماعۃ کے علمی مسلمات کا دائرہ کراس نہ ہو کیونکہ اس دائرے سے آگے بہرحال گمراہی کی سلطنت شروع ہوجاتی ہے۔'' (حدود وتعزیرات:13)

جاوید غامدی اور عمار خان مولانا زاہد الراشدی صاحب کے معیار پر کس قدر پورے اترتے ہیں مولانا کو اس بارے میں اپنی ذمہ داری کا احساس تک نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے کہ وہ اس خوش فہمی میں مبتلا ہوں کہ یہ نوجوان حق کے طالب ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ عمار خان ہی کی تحریریں پڑھیے تو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ اپنے افکار میں پختہ اور جامد ہیں۔ حق طلبی سے انہیں دلچسپی نہیں ہے اور ان کی اصل غرض جاوید غامدی کے اور اپنے افکار کی اشاعت ہے۔ اور کیوں نہ ہو جبکہ جاوید غامدی صاحب تقدیر کا یہ اٹل فیصلہ سنا چکے ہیں کہ

''اس گروہ (یعنی طبقہ دیوبند) کی عمر پوری ہوچکی۔ اس کی مثال اب اس فرسودہ عمارت کی ہے جو نئی تعمیر کے وقت آپ سے آپ ویران ہوجائے گی۔''

''آنے والے دور کی امامت دبستان شبلی ہی کے لیے مقدر ہے۔''

(مقامات:21)

یہ لوگ آزاد غور وفکر کا طبل بجاتے ہیں لیکن دوسرا کوئی حق بات ہی کیوں نہ بتائے یہ ان کو گوارا نہیں اور ان کی کوشش یہ ہے کہ جھوٹ یا سچ جیسے بھی ہو اس کی بات کو ٹال دیا جائے یا مردود بنا دیا جائے۔ اہل علم اور اہل حق میں سے کوئی کچھ کہہ بیٹھے اور اس میں

رائی برابر بھی کچھ کہنے کی گنجائش مل جائے تو رائی کا پہاڑ بنا کر پیش کریں اور اہل حق کے خلاف خوب پروپگنڈا کریں۔

آزاد غور وفکر کے لیے عمار خان کو جاوید غامدی کی شاگردی اختیار کرنا پڑی۔ ظاہر ہے کہ آزادانہ غور وفکر کے لیے ایسے لوگوں کی شاگردی ضروری ہے جو غور وفکر میں آزاد ہیں اور اصول و فروع ایجاد کرنے میں ائمہ مجتہدین کے اصول کے پابند نہیں۔ اسی آزادانہ غور وفکر کے نتیجے میں حاصل ہونے والے کچھ اصول اپنی کتاب "حدود و تعزیرات" میں ذکر کیے ہیں۔ ان کا جواب ہم نے اپنے ایک کتابچے بنام "مقام عبرت" میں شائع کیا۔ پھر اللہ تعالیٰ کے کرنے سے ایسے حالات بنے کہ عمار خان کے اور مضامین کے خلاف بھی لکھنا پڑا۔ اب اس کا داعیہ پیدا ہوا کہ ان سب مضامین کو یکجا شائع کیا جائے۔ اس داعیے کو دیکھتے ہوئے ضرورت محسوس ہوئی کہ "مقام عبرت" میں ہم نے اختصار سے کام لیا تھا جس کا عمار خان نے غلط فائدہ اٹھایا لہٰذا اس کی جگہ ایک ایک بات کو تفصیل سے لکھا جائے۔ اس طرح "مقام عبرت" کا دوسرا ایڈیشن وجود میں آیا۔

مولانا زاہد الراشدی صاحب سے ہمیں شکوہ ہے کہ جب وہ سنت کا وہ معنی لیتے ہیں جو چودہ سو سال سے چلا آرہا ہے اور جب اجماعی تعامل اور اہل سنت کے مسلمات کے وہ قائل ہیں تو انہیں اندازہ تو ہوگا کہ عمار خان کی کونسی بات درست ہے اور کونسی غلط ہے۔ لیکن مولانا اپنی رائے دینے کے بجائے آزاد غور وفکر کے نام پر دوسروں کو لڑا کر اور الجھا کر خود تماشا دیکھتے ہیں۔ مولانا کو جاوید غامدی اور عمار خان سے ہمدردی ہے لیکن دوسرے عام و خاص مسلمانوں سے اور دین حق سے وہ اس طرح ہمدردی کا اور حدیث الدین النصیحہ پر کلی عمل کا مظاہرہ نہیں کر رہے، حالانکہ عمار خان نے ذرا ذرا سی مثالیں دے کر کسی بھی مناسبت کے بغیر محض اپنے اجتہاد کے لیے ہادم دین ضابطے نکالے ہیں۔

عمار خان کے خود تراشیدہ ضابطے

ذرا غور کیجئے! عمار خان نے مندرجہ ذیل ضابطے نکالے ہیں جن کی بنیاد پر کوئی

مجتہد یا متبحر نہیں بلکہ خود عمار خان اور جاوید غامدی اجتہاد و استنباط کر بھی چکے ہیں اور مزید کرنا چاہتے ہیں۔ان کے ایجاد کردہ قواعد وضوابط یہ ہیں:

1۔مقبول و مرفوع حدیث سے ایک حکم ثابت ہے۔اس کے علم کے باوجود اجتہاد و استنباط کر کے اس سے مختلف حکم اختیار کیا جا سکتا ہے۔

اس قاعدے اور ضابطے سے سنت و حدیث کی تشریعی حیثیت جاتی رہتی ہے۔

2۔قران مجمل کی خود تعیین کرے تو وہ شرعی وابدی ہے اور جو تعیین حدیث سے ہو وہ محض عرف پر مبنی ہے شرعی وابدی نہیں ہے۔

اس ضابطے کی قرآن و حدیث اور صحابہ میں کوئی دلیل نہیں۔عمار خان اور جاوید غامدی نے محض اپنی عقل سے یہ ضابطہ بنالیا ہے۔اس کی وجہ سے عمار خان منکرین حدیث کے قریب ہو گئے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن کی تشریح ہر دور کے تقاضوں کے مطابق ہو گی۔رسول اللہ ﷺ نے اپنے دور کے مطابق کی اور بعد والے اپنے دور کے مطابق کریں گے۔

3۔اجماع سکوتی محض ظنی ہے اور ظنی درجے کی یہ حجت یہ درجہ ہرگز نہیں رکھتی کہ اس کی بنیاد پر قران وسنت سے براہ راست استنباط کا دروازہ بند کر دیا جائے۔یہی وجہ ہے کہ اکابر اہل علم کے سامنے کوئی ایسا علمی سوال آ جائے یا کوئی ایسا عملی مسئلہ اٹھ کھڑا ہو جس کے لیے خود نصوص کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پیش آ جائے تو وہ ''مزعومہ اجماع'' کو ایک طرف رکھتے ہوئے قران وسنت کے براہ راست مطالعے کی بنیاد پر اس سوال اور اشکال یا علمی مسئلے کے حل کے لیے نئی تعبیر یعنی نیا حکم پیش کرتے ہیں۔(اکابر اہل علم کی عملی روش کیا یہی ہے؟ ایسا بالکل نہیں ہے جیسا کہ ہم آگے اس کو بیان کریں گے۔عبدالواحد)

4۔یہ معلوم کرنا ممکن نہیں کہ صحابہ وتابعین نے کون سی متعین رائے کس استدلال کی بنیاد پر اختیار کی تھی۔

تابعین صحابہ کے باقاعدہ شاگرد تھے اور ان کے بعد بھی تعلیم و تعلم کا نظام تسلسل

سے چلا۔اور تابعین ہوں یا تبع تابعین ان کے بڑے حضرات مجتہد بنے۔یہ بات استدلال کو سیکھے بغیر محض تقلید سے حاصل نہیں ہوتی اور عام طور سے تبحرین یا مجتہدین فی المذھب اپنے اساتذہ کے دلائل سے ان کا استدلال سمجھ لینے کی لیاقت رکھتے تھے۔ لیکن عمار صاحب اب نئے سرے سے نصوص پر غور کریں گے، اپنے استدلال کو بنیاد بنائیں گے اور جو حکم سامنے آئے گا اس کو لیں گے اور اگر اجماع اس کے مزاحم ہوگا تو اس کو بھی نظر انداز کر دیں گے۔

5۔صحابہ وتابعین کی آراء اور ان کے فتاویٰ کا ایک مخصوص عملی پس منظر تھا یعنی اس وقت مخصوص سماجی اور معاشی حالات پیش نظر تھے جن سے علیحدہ کر کے ان احکام کو صحیح طور پر سمجھنا ممکن نہیں۔اور چونکہ وہ مخصوص عملی پس منظر بدل چکا ہے لہذا جو حکم پہلے دور میں سمجھا جاتا تھا وہ اب اس طرح سے سمجھا نہیں جا سکتا۔اس لیے ہمیں اپنے نئے پس منظر میں احکام کو معلوم کرنا ہوگا۔یہ بات بھی منکرین حدیث والی ہے۔

6۔فقہ وتفسیر کا جو ذخیرہ دور اول کا ملتا ہے وہ کسی طرح بھی قرآن وسنت کے کل علمی امکانات کا احاطہ نہیں کرتا اس لیے اپنے آپ کو ان فقہی وتفسیری آراء کا نہ تو پابند کرنا درست ہے اور نہ ان کو قانون سازی کا ماخذ بنانا درست ہے۔بلکہ حالات کی تبدیلی میں قانون سازی کا اصل ماخذ نصوص ہی قرار پاتے ہیں۔غرض ائمہ فقہاء کی آراء معیار نہیں بلکہ جو امور معیار ہیں وہ یہ تین چیزیں ہیں:

(i) مزاج (ii) شرعی نصوص اور (iii) نئے حالات کے تحت نئے احکام

لیجیے سب حجتوں سے جان بخشی ہوئی اور اب عمار خان ہیں اور نصوص ہیں۔وہ ان کی جیسے چاہے جوڑ توڑ کریں اور جو چاہیں ان کی شکل بنائیں۔پہلوں کی تو آراء تھیں اس لیے معیار نہیں تھیں۔اس دعوے کے مفہوم مخالف سے یہ نکلا کہ عمار خان اور جاوید غامدی جو کچھ کہیں گے وہ رائے نہیں ہوگی وحی کے درجے کی چیز ہوگی۔

7۔عمار خان حدیث کو علی الاطلاق ضعیف کہہ کر اس کی اہمیت کو گھٹاتے ہیں مثلاً وہ حدیث جس میں عورت کی دیت کو مرد کی دیت کا نصف قرار دیا ہے۔عمار خان اس کو

ضعیف کہتے ہیں حالانکہ بعض قرائن و حالات میں ضعیف حدیث واجب العمل ہوتی ہے۔اور عورت کی نصف دیت والی حدیث کا بھی ایسا ہی معاملہ ہے۔

8۔غیر صحابی پر صحابی کی تقلید واجب نہیں ہے۔

یہ مسئلہ مجتہدین کے نزدیک اختلافی ہے یہاں تک کہ خود حنفیہ کے ہاں بھی۔ پھر اس مسئلہ کے ایک پہلو کے اظہار سے عمار خان کا کیا مقصد ہے؟

تنبیہ 1:

عہد رسالت کے بھلے مانس لوگوں پر بہتان لگانا جائز ہے۔عمار خان لکھتے ہیں:

> ''ممکن ہے مولانا محترم (عبدالواحد) کا یہ مفروضہ منافقین کے بارے میں درست ہو لیکن جہاں تک مخلص اور خدا ترس اہل ایمان کا تعلق ہے تو مستند روایات کی رو سے وہ ایسا کرنے کی (یعنی زنا کے اڈے چلانے کی، مستقل یاری آشنائی کرنے کی اور زنا بالجبر کرنے کی) پوری پوری جرأت رکھتے تھے۔''

تنبیہ 2:

یہ بطور نمونہ ان ضابطوں میں سے ہیں جو عمار خان نے اپنی کتاب ''حدود و تعزیرات'' میں ذکر کیے ہیں اور جن کو وہ تلبیس سے کام لیتے ہوئے اہل سنت کے ضابطے قرار دیتے ہیں۔ جن اہل علم حضرات کو جاوید غامدی اور عمار خان جیسوں سے ہمدردی ہے کیا وہ ان اصول وضوابط کو ان مقاصد سمیت جو یہ لوگ بتاتے ہیں اہل سنت کے اصول وضوابط مانتے ہیں؟ عمار خان کے بتائے ہوئے ان ضابطوں پر ہم آگے تفصیل سے کلام کریں گے۔ہم ان اہل علم حضرات سے کیا یہ توقع رکھنے میں حق بجانب ہیں کہ یہ تاویلوں کے چکر میں پڑنے کے بجائے حق کو حق کہیں اور باطل کو باطل کہیں۔ تاویل ان لوگوں کے کلام میں کی جاتی ہے جو اہل سنت ہوں، اہل حق ہوں اور تسلیم شدہ اہل علم ہوں۔ جبکہ عمار خان سے بحالات موجودہ جس طرح کی ہمدردی کی جا رہی ہے اور جس طرح ان کا دفاع کیا جا رہا ہے وہ اس حدیث کا مصداق ہے من وقر صاحب

بدعة فقد اعان علی هدم الاسلام.

علاوہ ازیں یہ حقیقت بھی مدنظر رکھنا ضروری ہے کہ ہمارے علاقوں میں فقہ حنفی کا رواج ہے اور اسی کے اصول وفروع پڑھنے پڑھانے کا معمول ہے۔ لہذا علماء کے ذہنوں میں بھی حنفی اصول ہی نقش ہوتے ہیں اور یہ کوئی نقص نہیں ہے۔ جو حضرات زیادہ فقہی ذوق رکھتے ہیں وہ دیگر فقہوں کا بھی علم حاصل کر لیتے ہیں۔ اس لیے اگر عمار خان پر کوئی فقہ حنفی کے اصول وفروع کی رو سے اعتراض کرے تو اس کی روش غلط نہیں درست ہے اور عمار خان کو کچھ حق نہیں کہ وہ ان پر کسی بھی قسم کا اعتراض کریں یا پھبتیاں کسیں۔

پھبتیاں کسنے اور بلا وجہ کا اعتراض کرنے کی ایک مثال یہ ہے۔ عمار خان لکھتے ہیں:

"دینی مدارس کے طلبہ واساتذہ کے متعلق عام طور پر یہ شکایت کی جاتی ہے کہ وہ جدید علوم سے واقفیت حاصل نہیں کرتے اور نتیجتاً دور جدید کے ذہنی مزاج اور عصری تقاضوں کے ادراک سے محروم رہ جاتے ہیں۔ یہ بات اپنی جگہ درست ہے، لیکن میرے نزدیک اس طبقے کا زیادہ بڑا المیہ یہ ہے کہ یہ خود اپنی علمی روایت، وسیع علمی ذخیرے اور اپنے اسلاف کی آراء وافکار اور متنوع تحقیقی رجحان سے نابلد ہے۔ اس علمی تنگ دامنی کے نتیجے میں اس طبقے میں جو ذہنی رویہ پیدا ہوتا ہے وہ بڑا دلچسپ اور عجیب ہے۔ یہ حضرات اپنے محدود علمی ماحول میں جو باتیں سنتے اور مطالعے کے لیے اپنے اساتذہ کی طرف سے بڑی احتیاط سے منتخب کردہ کتب میں جو چیزیں پڑھتے ہیں اس کے علاوہ انہیں ہر چیز گمراہی اور بے راہ روی محسوس ہوتی ہے اور یہ غیر شعوری طور پر نہیں ہوتا بلکہ اس کی باقاعدہ ذہن سازی کی جاتی ہے۔ میرا بارہا کا تجربہ ہے کہ کوئی علمی بات یا نکتہ اس ماحول کے تربیت یافتہ حضرات کے سامنے پیش کیا جائے تو پہلے کہیں پڑھا یا سنا نہ ہونے کی وجہ سے ان کا فوری تاثر یہ ہوتا ہے کہ یہ تو اکابر سے ہٹ کر دین میں ایک "نئی بات" کہی جا رہی ہے اور اگر معاملہ ذرا حساسیت کا حامل ہو تو فورا اس پر گمراہی اور ضلالت کے فتوے بھی لگنے شروع ہو جاتے ہیں۔ (یہ عمار خان کا

بارہا کا اپنا تجربہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عمار خان نے ان حضرات کے سامنے ایسی باتیں رکھی تھیں۔ عمار خان کو ایسا تجربہ کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی اور ان کا مقصد کیا تھا؟ عمار خان نے اپنے آپ کو اور اپنی وسعت علمی کو سند (Authority) کیسے سمجھ لیا؟۔ عبدالواحد) اس امکان کی طرف ان کا ذہن متوجہ ہی نہیں ہوتا کہ ایسی کسی بات پر کوئی ردعمل ظاہر کرنے سے پہلے ماضی کے علمی ذخیرے کی مراجعت کرتے ہوئے اس بات کی تحقیق کر لی جائے کہ ہم نے جو بات اب تک پڑھ یا سن رکھی ہے اس سے مختلف بھی کوئی رائے اس ذخیرے سے ملتی ہے یا نہیں؟ یوں یہ حضرات اپنے اردگرد کے چند گنے چنے اکابر سے سنی ہوئی باتوں کو ہی علم کی کائنات سمجھتے اور کوئی بھی نئی بات سامنے آنے پر اپنے اپنے حوصلے اور وسعت ذہن کے مطابق اس پر گمراہی، تحریف اور تاویل باطل وغیرہ کے فتوے جڑنے میں ذرا جھجک محسوس نہیں کرتے۔" (الشریعہ، ص: 27، جون 2013)

نوٹ: عمار خان نے دینی مدارس کے طلبہ واساتذہ پر کم علمی اور اپنے علمی ذخیرے سے عدم واقفیت کی پھبتی کسی ہے۔ یہ حضرات کم علمی کے باوجود اپنے دائرے میں رہتے ہوئے عام طور سے دیانتداری سے فتوے جڑتے ہیں۔ لیکن عمار خان تو اپنی گمراہی پھیلانے کے لیے قواعد خود گھڑ کے ان کو اہل سنت کی طرف منسوب کرتے ہیں اور دھوکہ اور فریب سے کام لینے میں ذرا نہیں جھجکتے۔ آگے ہم عمار خان کی ان حرکتوں کو ان شاء اللہ کھولیں گے۔

یہ سب کچھ ذکر کر کے ہم نے بہت رعایت کر دی ورنہ عمار خان کو تو کچھ کہنے اور لکھنے کا شرعی حق نہیں ہے کیونکہ جو کچھ انہوں نے کیا ہے اور جو کچھ وہ کر رہے ہیں اور جو مزید وہ کرنا چاہتے ہیں ان سب کا حاصل دین اسلام کو اپنی رائے کے مطابق نئی شکل دینا ہے۔ یہ غرض فاسد ہے۔

مولانا زاہد الراشدی صاحب ان سب باتوں سے یقیناً واقف ہوں گے کیونکہ سمجھ بوجھ والے آدمی ہیں۔ پھر بھی وہ جہاں دوسروں کا علمی دباؤ محسوس کرتے ہیں عمار خان

کے دفاع میں آ جاتے ہیں اور حق بات کہنے کے فریضے کو ترک کر دیتے ہیں۔

اہل حق پر طعنہ زنی

جو لوگ واقعی حق کے طالب ہوتے ہیں ان کو اگر اہل علم اور اہل حق سے کچھ اختلاف بھی ہو جائے تو وہ ان کی علمیت کا اعتراف کرتے ہیں اور اپنے اختلاف کو اشکال کے درجے میں رکھتے ہیں اور ان پر طنز و طعنہ زنی نہیں کرتے لیکن غامدی اور عمار خان ایسا التزام نہیں کرتے کہ حق کو ضرور مانیں گے بلکہ ادب و احترام کی رعایت بھی نہیں کرتے۔

جاوید غامدی کی طعنہ زنی

وہ لکھتے ہیں:

i۔اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اللہ کی ہدایت یعنی اسلام کے مقابلے میں تصوف وہ عالمگیر ضلالت ہے جس نے دنیا کے ذہین ترین لوگوں کو متاثر کیا ہے۔(برہان: 156)

ii۔فقیہان کرام اس بات پر متفق ہیں کہ لڑکیوں کے حصے بہر صورت پورے ترکے میں سے دیے جائیں گے۔ان حضرات کی یہی غلطی ہے جس کی وجہ سے انہیں عول کا وہ عجیب و غریب قاعدہ ایجاد کرنا پڑا ہے جس کو ماہرین فقہ و قانون کی بوالعجبیوں میں قیامت تک بلند ترین مقام حاصل رہے گا۔کسی شخص نے کبھی علمی دنیا کے اعجوبوں کی تاریخ مرتب کرنا شروع کی تو ہمیں یقین ہے کہ ہمارے علم میراث کی یہ یادگار اس میں سرفہرست ہوگی۔

حیرت ہوتی ہے کہ اسلوب بیان کی نزکتوں کو سمجھنے اور آیات پر غور و تدبر کرنے کے بجائے ان حضرات نے یہ چیستان اللہ تعالیٰ سے منسوب کر دیا ہے اور اس کی دریافت کا سہرا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سر باندھا ہے۔" (میزان: 50، نیا ایڈیشن)

عمار خان کا طنز

وہ لکھتے ہیں:

i۔ ''اس ضمن میں فقہی ذخیرے اور بالخصوص فقہ حنفی کی بعض جزئیات بدیہی طور پر شریعت کے منشا اور عدل وانصاف کے تقاضوں کے منافی دکھائی دیتی ہیں۔'' (حدود وتعزیرات:65)

ii۔ ''(فقہاء کی) یہ جزرسی غالباً کسی داد کی محتاج نہیں ہے۔''

عمار خان کی جاوید غامدی سے عقیدت

اور عمار خان کی نظر میں جاوید غامدی کے فقہی افادات کیا حیثیت رکھتے ہیں اس کو پڑھ لیجئے۔ داڑھی سے متعلق عمار خان لکھتے ہیں:

''دین میں داڑھی کی حیثیت کے بارے میں استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کے دو قول ہیں۔ قول جدید کے مطابق یہ ان کے نزدیک کوئی دینی نوعیت رکھنے والی چیز نہیں جبکہ قول قدیم یہ ہے کہ اسے دین کے ایک شعار اور انبیاء کی سنت کی حیثیت حاصل ہے۔'' (براہین:702)

عمار خان پہلا اور دوسرا یا نیا اور پرانا بھی کہہ سکتے تھے لیکن انہوں نے قول قدیم اور قول جدید کی تعبیر کو اختیار کیا ہے جو امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ معروف ہے۔ معروف بھی عرف سے ہے، عمار خان عرف ورواج کی اہمیت کو سمجھتے ہیں اس لیے ہم کہتے ہیں ؎

گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی

مقام عبرت

(نیا ایڈیشن)

تالیف

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب

فہرست

باب: 1

اہل سنت کے دو مسلمہ ضابطے اور عمار صاحب کا ان سے اعراض

عمار صاحب کی کتاب ''حدود و تعزیرات'' کے دیباچے میں ان کے والد جناب مولانا زاہد الراشدی صاحب نے دو ضابطے ذکر کیے ہیں۔

مولانا زاہد الراشدی صاحب کا ذکر کردہ پہلا ضابطہ

امت مسلمہ کے اجماعی تعامل اور اہلسنت کے علمی مسلمات کے دائرے کی پابندی ضروری ہے کیونکہ اس دائرے سے آگے گمراہی کی سلطنت شروع ہوجاتی ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

1۔'' اسلامی قوانین و احکام کی تعبیر و تشریح کے لیے صحیح، قابل عمل اور متوازن راستہ یہ ہے کہ امت مسلمہ کے اجماعی تعامل اور اہل السنہ والجماعۃ کے علمی مسلمات کے دائرے کی بہر حال پابندی کی جائے۔'' (حدود و تعزیرات: 9)

2۔'' آج کے نوجوان اہل علم جو اسلام کے چودہ سو سالہ ماضی اور جدید گلو بلائزیشن کے ثقافتی ماحول کے سنگم پر کھڑے ہیں، وہ نہ ماضی سے دستبردار ہونا چاہتے ہیں اور نہ مستقبل کے ناگزیر تقاضوں سے آنکھیں بند کرنے کے لیے تیار ہیں۔ وہ اس کوشش میں ہیں کہ ماضی کے علمی ورثہ کے ساتھ وابستگی برقرار رکھتے ہوئے قدیم وجدید میں تطبیق کی کوئی قابل قبول صورت نکل آئے مگر انہیں دونوں جانب سے حوصلہ شکنی کا سامنا ہے اور وہ بیک وقت قدامت پرستی اور تجدید پسندی کے طعنوں کا ہدف ہیں۔ مجھے ان نوجوان اہل علم سے ہمدردی ہے، میں

ان کے دکھ اور مشکلات کو سمجھتا ہوں اور ان کی حوصلہ افزائی کو اپنی دینی ذمہ داری سمجھتا ہوں، صرف ایک شرط کے ساتھ کہ امت کے اجماعی تعامل اور اہل السنہ و الجماعۃ کے علمی مسلمات کا دائرہ کراس نہ ہو، کیونکہ اس دائرے سے آگے بہر حال گمراہی کی سلطنت شروع ہو جاتی ہے۔ (حدود و تعزیرات: 13)

ہم کہتے ہیں

نوٹ: ہم نے ''مقام عبرت'' کے پہلے ایڈیشن میں اجماع کے ساتھ سکوتی کی قید نہیں لگائی تھی جس کی وجہ یہ تھی کہ اجماع سے ہماری مراد وہ اجماع تھا جو ائمہ اربعہ کے نزدیک حجت ہے اور معروف بھی ہے اور یہ اجماع سکوتی ہے۔ عمار صاحب نے بھی اپنی کتاب ''حدود و تعزیرات'' میں اور اپنی ''تنقید'' میں اجماع کو بغیر قید کے ذکر کیا اور اس سے مراد صریح لیا جو معہود و معروف نہیں ہے۔

عمار صاحب اہل سنت کے اس مسلمہ ضابطے کو نہیں مانتے۔ دیکھئے امت کا اجماع سکوتی ہے کہ قتل خطا میں حکم سو اونٹ کی دیت ہے جو شرعی و ابدی ہے اور عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہے اور شادی شدہ زانی کی حد رجم ہے۔ ان باتوں پر امت کا اجماعی تعامل بھی ہے اور یہ اہل السنہ والجماعۃ کے علمی مسلمات بھی ہیں لیکن عمار صاحب اپنی کتاب ''حدود و تعزیرات'' میں حد رجم پر اجماعی تعامل ہونے کا اور حد رجم کے اہل السنۃ کے علمی مسلمات میں سے ہونے کا یا تو انکار کرتے ہیں یا ان میں شکوک پیدا کرتے ہیں؟ یہ گمراہی نہیں تو اور کیا ہے؟ (اس پر باب: 3 میں ہم تفصیل سے لکھیں گے۔) اور عمار صاحب نے یہ بات ان لوگوں سے اخذ کی ہے جو خود گمراہ ہیں اور اجماع کی مخالفت کرنے والوں میں نمایاں ہیں مثلاً امین احسن اصلاحی اور جاوید غامدی وغیرہ۔ ہمیں تو ایسے بے اصول لوگوں کو اہل علم میں سے شمار کرنے ہی میں تامل ہے لیکن عمار صاحب ان کو اور ان ہی جیسے عمر احمد عثمانی کو نہ صرف معاصر اہل علم کے لقب سے ذکر کرتے ہیں بلکہ تحقیق کے نام پر ان ہی کی ترجمانی کو اپنا مشن بنائے ہوئے ہیں۔

مولانا زاہد الراشدی صاحب کا ذکر کردہ دوسرا ضابطہ

سنت رسول سے مراد وہی ہے جو امت مسلمہ چودہ سو سال سے اس کا مفہوم سمجھتی آرہی ہے۔

مولانا لکھتے ہیں:

''اس پس منظر میں اسلامی جمہوریہ پاکستان میں نفاذ شریعت اور اسلامی قوانین و احکام کی تعبیر و تشریح کے حوالے سے مختلف اطراف میں جو کام ہو رہا ہے اس کے بارے میں کچھ اصولی گذارشات ضروری سمجھتا ہوں:

1۔ صرف قرآن کریم کو قانون سازی کی بنیاد بنانا اور سنت رسول ﷺ کو قانون سازی کا ماخذ تسلیم نہ کرنا قطعی طور پر ناقابل قبول اور خود قرآنی تعلیمات کے منافی ہے۔

2۔ سنت رسول سے مراد وہی ہے جو امت مسلمہ چودہ سو سال سے اس کا مفہوم سمجھتی آرہی ہے اور اس سے ہٹ کر سنت کا کوئی نیا مفہوم طے کرنا اور جمہور امت میں اب تک سنت کے متوارث طور چلے آنے والے مفہوم کو مسترد کر دینا بھی عملاً سنت کو اسلامی قانون سازی کا ماخذ تسلیم نہ کرنے کے مترادف ہے۔

3۔ ایک رجحان آج کل عام طور پر یہ بھی پایا جاتا ہے کہ سنت مستقل ماخذ قانون نہیں ہے بلکہ اس کی حیثیت ثانوی ہے اور قرآن کریم کے ساتھ اس کی مطابقت کی صورت میں ہی اسے احکام و قوانین کی بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ بظاہر بہت خوبصورت بات ہے لیکن اس صورت میں اصل اتھارٹی سنت نہیں بلکہ مطابقت تسلیم کرنے یا نہ کرنے والے کا ذہن قرار پاتا ہے کہ وہ جس سنت کو قرآن کریم کے مطابق سمجھ لے وہ قانون کی بنیاد بن سکتی ہے اور جس سنت کو اس کا ذہن قرآن کریم کے مطابق قرار نہ دے، وہ احکام و قوانین کی بنیاد نہیں بن سکتی۔'' (حدود و تعزیرات: 11-10)

علمائے حدیث اور علمائے اصول کے نزدیک سنت و حدیث سے کیا مراد ہے؟

مولانا زاہد الراشدی صاحب نے یہ لکھ کر کہ ''سنت رسول سے مراد وہی ہے جو امت مسلمہ چودہ سو سال سے اس کا مفہوم سمجھتی آرہی ہے'' اس طرف واضح اشارہ کیا کہ علماء حدیث اور علمائے اصول سنت کا جو معنی لیتے ہیں وہی معتبر ہے۔ ذیل میں ہم کچھ حوالوں سے سنت (وحدیث) کا معنی نقل کرتے ہیں:

1۔ ابن ہمام رحمہ اللہ اپنی کتاب " التحریر " میں لکھتے ہیں:

السنة الطريقة المعتادة و فى الاصول قوله و فعله و تقريره. (التحرير لابن الهمام)

(ترجمہ: سنت معتاد اور چلے ہوئے طریقے کو کہتے ہیں اور اصول میں اس سے مراد نبی ﷺ کا قول، فعل اور تقریر ہے)۔

2۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ اپنی کتاب " ارشاد الفحول " میں لکھتے ہیں:

اما معناها شرعاً اى فى اصطلاح اهل الشرع فهى قول النبى ﷺ و فعله و تقريره.

(ترجمہ: رہا سنت کا شرعی معنی تو اہل شرع کی اصطلاح میں یہ نبی ﷺ کے قول، فعل اور تقریر کو کہتے ہیں)۔

3۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ اپنی کتاب " مرقاة المفاتيح " جو مشکوٰۃ کی شرح ہے اس میں لکھتے ہیں:

المراد بالسنة هنا اقواله و افعاله و احواله المعبر عنها بالشريعة و الطريقة و الحقيقة.

(ترجمہ: یہاں سنت سے مراد آپ کے اقوال اور افعال اور احوال ہیں جن کو شریعت، طریقت اور حقیقت سے تعبیر کیا گیا ہے)۔

4۔ جمہور محدثین و فقہاء کا مختار قول یہی ہے کہ سنت اور حدیث (مرفوع) مترادف ہیں اور وہ سنت کو حدیث کے معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں چنانچہ بیشتر محدثین کی کتب حدیث کے نام اسی بنا پر سنن رکھے گئے ہیں جیسے سنن ابی داود، سنن نسائی اور سنن دارمی وغیرہ اور متعدد قدیم و جدید مصنفین نے اپنی تصانیف کا نام کتاب السنۃ رکھا ہے۔" (سنت کا تشریعی مقام)

تنبیہ:

لغت کی رو سے سنت کا مطلب الطریقۃ المسلوکۃ (چلا ہوا اور پامال راستہ) ہے۔ اس معنی کی رعایت کرتے ہوئے دین میں سنت کا معنی یہ بھی کیا جاتا ہے الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین (دین میں چلا ہوا اور قابل اتباع طریقہ) اس لیے حدیث کا اطلاق منسوخ وغیر منسوخ دونوں پر کیا جاتا ہے جبکہ سنت کا اطلاق منسوخ حدیث پر اور اس حدیث پر نہیں کیا جاتا جس میں کوئی قابل اتباع حکم مذکور نہ ہو۔

عمار صاحب نے اس ضابطے کی بھی مخالفت کی ہے (اس کا بیان آئے گا)۔ اس سے پہلے عمار صاحب کے استاد اور استاد الاستاد کے سنت و حدیث کے بارے میں تصورات پڑھیے۔

امین احسن اصلاحی صاحب کا حدیث وسنت کے بارے میں تصور

وہ لکھتے ہیں:

i۔" حدیث اور سنت کو لوگ عام طور پر بالکل ہم معنی سمجھتے ہیں۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ حدیث اور سنت میں آسمان و زمین کا فرق ہے اور دین میں دونوں کا مرتبہ و مقام الگ الگ ہے۔ ان کو ہم معنی سمجھنے سے بڑی پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔" (مبادی تدبر حدیث: 19)

ii۔" حدیث کو خبر کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں اور خبر کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ الخبر یحتمل الصدق و الکذب (خبر صدق و کذب دونوں کا احتمال

رکھتی ہے)۔اسی بنیاد پر احادیث کو ظنی بھی کہتے ہیں (اصلاحی صاحب کی یہ بات بھی بداہۃً غلط ہے کیونکہ حدیث صرف خبر نہیں ہے بلکہ خبر رسول ہے جس میں کذب کا احتمال ہی نہیں ہوتا۔البتہ سند میں جب راوی کہتا ہے قال تو یہ غیر رسول کی خبر ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہے اور اس کی وجہ سے۔۔۔ عبدالوحد) گویا ایک حدیث میں صحیح، حسن، ضعیف، موضوع اور مقلوب سب کچھ ہونے کا امکان پایا جاتا ہے۔" (مبادی تدبر حدیث: 20-19)

iii۔" سنت و حدیث میں تھوڑا سا فرق ہے۔(پہلے اقتباس میں ہے کہ حدیث اور سنت میں آسمان و زمین کا فرق ہے اور یہاں لکھتے ہیں کہ سنت و حدیث میں تھوڑا سا فرق ہے۔عبدالواحد) وہ فرق یہ ہے کہ سنت نبی ﷺ کے ثابت شدہ طریقے کو کہتے ہیں اور حدیث ہر وہ قول فعل یا تقریر ہے جس کی روایت نبی ﷺ کی نسبت کے ساتھ کی جائے عام اس سے کہ وہ ثابت شدہ ہو یا اس کا ثابت شدہ ہونا محل نزاع ہو۔ حدیث حسن، صحیح، ضعیف، موضوع اور مقلوب سب کچھ ہوسکتی ہے لیکن سنت کے متعلق یہ بحثیں پیدا نہیں ہوتیں۔ (اسلامی قانون کی تدوین: 37)

iv۔"اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ سنت مثل قران ہے۔ سنت اپنے ثبوت میں بھی ہم پایہ قران ہے اس لیے کہ قران امت کے قولی تواتر سے ثابت ہے اور سنت عملی تواتر سے۔" (مبادی تدبر حدیث: 38)

جاوید غامدی کی نظر میں سنت کا تصور

غامدی صاحب لکھتے ہیں:

"سنت سے ہماری مراد دین ابراہیمی کی وہ روایت ہے جسے نبی ﷺ نے اس کی تجدید و اصلاح کے بعد اور اس میں بعض اضافوں کے ساتھ اپنے ماننے والوں میں دین کی حیثیت سے جاری فرمایا ہے۔اس ذریعہ سے جو دین ملا ہے وہ یہ ہے:

1۔اللہ کا نام لے کر دائیں ہاتھ سے کھانا پینا۔

2۔ملاقات کے موقع پر السلام علیکم اور اس کا جواب۔

3۔چھینک آنے پر الحمدللہ اور اس کے جواب میں یرحمک اللہ۔

4۔نومولود کے دائیں کان میں اذان اور بائیں میں اقامت۔

5۔مونچھیں پست رکھنا۔

6۔زیر ناف کے بال مونڈنا۔

7۔بغل کے بال صاف کرنا۔

8۔لڑکوں کا ختنہ کرنا۔

9۔بڑھے ہوئے ناخن کاٹنا۔

10۔ناک، منہ اور دانتوں کی صفائی۔

11۔استنجا۔

12۔حیض ونفاس میں زن وشو کے تعلق سے اجتناب۔

13۔حیض ونفاس کے بعد غسل۔

14۔غسل جنابت۔

15۔میت کا غسل۔

16۔تجہیز وتکفین۔

17۔تدفین۔

18۔عیدالفطر۔

19۔عیدالاضحیٰ۔

20۔اللہ کا نام لے کر جانور کا تذکیہ۔

21۔نکاح وطلاق اور ان کے متعلقات۔

22۔زکوٰۃ اور اس کے متعلقات۔

23۔نماز اور اس کے متعلقات۔

24۔روزہ اور صدقہ فطر۔

25۔اعتکاف۔

26۔قربانی۔

27۔حج وعمرہ اور ان کے متعلقات۔

سنت یہی ہے اور اس کے بارے میں یہ بالکل قطعی ہے کہ ثبوت کے اعتبار سے اس میں اور قرآن مجید میں کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ (یعنی قرآن) جس طرح صحابہ کے اجماع اور قولی تواتر سے ملا ہے یہ (یعنی سنت) اسی طرح ان کے اجماع اور عملی تواتر سے ملی ہے اور قرآن ہی کی طرح ہر دور میں امت کے اجماع سے ثابت قرار پائی ہے۔

دین لا ریب، انہی دو صورتوں میں ہے۔ ان کے علاوہ کوئی چیز دین ہے نہ اسے دین قرار دیا جا سکتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے قول و فعل اور تقریر و تصویب کے اخبار آحاد جنہیں بالعموم ''حدیث'' کہا جاتا ہے ان کے بارے میں ہمارا نقطہ نظر یہ ہے کہ ان سے دین میں کسی عقیدہ و عمل کا ہرگز کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ دین سے متعلق جو چیزیں ان میں آئی ہیں وہ درحقیقت قرآن و سنت میں محصور اسی دین کی تفہیم و تبیین اور اس پر عمل کے لیے نبی ﷺ کے اسوہ حسنہ کا بیان ہیں۔ حدیث کا دائرہ یہی ہے چنانچہ دین کی حیثیت سے اس دائرے سے باہر کی کوئی چیز نہ حدیث ہو سکتی ہے اور نہ محض حدیث کی بنیاد پر اسے قبول کیا جا سکتا ہے۔'' (میزان: 11-9)

''جس طرح قرآن خبر واحد سے ثابت نہیں ہوتا اسی طرح سنت بھی اس سے ثابت نہیں ہوتی۔ سنت کی حیثیت دین میں مستقل بالذات ہے۔ رسول اللہ ﷺ اسے پورے اہتمام، پوری حفاظت اور پوری قطعیت کے ساتھ انسانوں تک پہنچانے کے مکلف تھے اخبار آحاد کی طرح اسے لوگوں کے فیصلے پر نہیں چھوڑا جا سکتا تھا کہ وہ چاہیں تو اسے آگے نقل کریں اور چاہیں تو نہ کریں۔'' (میزان: 67)

اس اقتباس کی آخری دو سطریں دوبارہ دیکھئے۔ جاوید غامدی صاحب یہ بتاتے ہیں کہ سنت کو تو پوری قطعیت اور پوری حفاظت کے ساتھ لوگوں تک پہنچایا گیا جبکہ اخبار آحاد یعنی عام حدیثوں میں یہ اہتمام نہیں ہوا اور ان میں لوگوں کو اختیار ہے کہ ان کو آگے بیان کریں یا نہ کریں جس کا مطلب یہی نکلتا ہے کہ اخبار آحاد شرعی حجت نہیں ہیں۔

عمار صاحب کی جانب سے حدیث وسنت کی بے وقعتی

محض ضعیف کہہ کر حدیث کو ٹالنا

عمار صاحب لکھتے ہیں:

''اس باب میں (یعنی عورت کی دیت کے نصف ہونے میں) نبی ﷺ کی طرف منسوب کی جانے والی روایات سب کی سب ضعیف ہیں۔'' (حدود و تعزیرات: 100)

رسول اللہ ﷺ سے منقول احادیث ضعیف بھی ہوں تب بھی سوچنے کی بات ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے عورت کے لیے صرف نصف دیت ہی کا فیصلہ کیوں ثابت ہے اور ان میں کوئی اختلاف، کیوں نہیں ہوا۔ کیا اس وقت کے عربوں میں عورت کی دیت نصف ہونے کا رواج تھا یا انہوں نے رسول اللہ سے ایسا ہی سنا تھا یا سب کا قیاس اسی نتیجہ تک پہنچا۔ اور وجوہ کو فی الوقت نظر انداز کر کے ہم کہتے ہیں کہ عمار صاحب نے اس بات کو توجہ کے قابل ہی نہیں سمجھا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے نبی ﷺ سے ایسے ہی سنا ہوگا۔ حالانکہ ایک دوسرے زاویہ سے دیکھیں تو یہ بھی کہا جا سکتا تھا کہ صحابہ و تابعین کا عمل ان ضعیف حدیثوں کو تقویت دیتا ہے۔ عمار صاحب کے ممدوح عمر احمد عثمانی کے والد گرامی مولانا ظفر احمد تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

قد يحكم للحديث بالصحة اذا تلقاه الناس بالقبول و ان لم يكن له اسناد صحيح. (مقدمہ اعلاء السنن: 1 /39)

و القبول يكون تارة بالقول و تارة بالعمل عليه و لذا قال المحقق

ابن الهمام فی الفتح و مما یصحح الحدیث ایضا عمل العلماء علی وفقه . و قال الترمذی عقیب روایته حدیث طلاق الامة ثنتان حدیث غریب و العمل علیه عند اهل العلم من اصحاب رسول الله ﷺ وغیرهم. (اعلاء السنن وحاشیہ: 1 /40)

ترجمہ: حدیث کو جب اہل علم نے قبول کیا ہو تو باوجودیکہ اس کی سند صحیح نہ ہو اس حدیث کے صحیح ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اور قبول کرنا کبھی قولی ہوتا ہے اور کبھی عملی ہوتا ہے۔ اسی لیے محقق ابن ہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں لکھا کہ علماء کا حدیث کے موافق عمل بھی حدیث کو صحیح بنا دیتا ہے۔ اور حدیث طلاق الامۃ ثنتان کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذی لکھتے ہیں کہ یہ حدیث غریب ہے اور اہل علم صحابہ وغیرہ کا اس پر عمل ہے۔

باب:2

سنت سے بیزاری اور من گھڑت ضابطے

عمار صاحب کا من گھڑت پہلا مسلمہ اور ضابطہ

(مقبول نص سے حکم کے ہوتے ہوئے اپنے اجتہاد و استنباط سے اس سے مختلف حکم کو اختیار کرنا)

عمار صاحب لکھتے ہیں:

"آیت حج میں بحالت عذر قبل از وقت سر منڈوا لینے کی صورت میں روزے، صدقہ یا قربانی کا کفارہ عائد کیا گیا ہے فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ لیکن روزوں کی تعداد یا صدقے کی مقدار بیان نہیں کی گئی۔ نبی ﷺ نے کعب بن عجرہ کو یہ صورت حال درپیش ہونے پر تین روزے رکھنے یا تین صاع غلہ چھ مسکینوں میں بانٹ دینے یا ایک بکری قربان کرنے کی ہدایت کی تھی۔ جمہور فقہاء کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد قرآن مجید کے بیان کی حیثیت رکھتا ہے اور شرعی طور پر اس کی پابندی لازم ہے۔ تاہم سعید بن جبیر، علقمہ، حسن بصری، نافع اور عکرمہ جیسے کبار تابعین سے اس صورت میں دس روزے رکھنے یا دس مسکینوں کو فی کس دو مکوک صدقہ دینے کا فتویٰ مروی ہے۔ یہ فتویٰ ظاہر ہے کہ رائے اور قیاس پر مبنی ہے اور اگر کعب بن عجرہ کی روایت جس میں رسول اللہ ﷺ نے انہیں تین روزے رکھنے یا چھ مسکینوں میں تین صاع غلہ تقسیم کرنے کا حکم دیا ان حضرات کے پیش نظر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے اس

ارشاد کو تشریع پر محمول نہیں کرتے۔(حدود وتعزیرات: 91)

اس ضابطے کے بارے میں عمار صاحب یہ لکھتے ہیں کہ اسلام کے دور اول میں اس ضابطے پر عمل بھی تھا اور یہ عملی صورت مذہبی نقطہ نظر سے آئیڈیل اور معیار کی حیثیت رکھتی ہے۔اس عملی صورت کو وہ قضاء وسیاسہ کے شعبے میں جاری مانتے ہیں۔لیکن عمار صاحب نے اوپر جو مثال دی ہے اس کا تعلق عبادت سے ہے اس سے معلوم ہوا کہ عمار صاحب کے نزدیک قضاء وسیاسہ اور عبادات دونوں میں ان کا مذکور ضابطہ چلتا ہے اور ان میں منصوص حکم سے مختلف حکم کو اپنے اجتہاد سے اختیار کیا جاسکتا ہے۔دیکھئے عمار صاحب لکھتے ہیں:

(i) ''معروضی تصورات اور حالات کی رعایت کا اصول بجائے خود درست، حکیمانہ اور نصوص سے ماخوذ ہے لیکن اس صورت میں فقہی اجتہادات میں ایک ''مسلمہ'' کی حیثیت سے مانے جانے والے اس تصور پر سوالیہ نشان کھڑا ہوجاتا ہے کہ منصوص احکام کے ساتھ ساتھ مستنبط اور اجتہادی قوانین و احکام کی وہ عملی صورت بھی جو تاریخ اسلام کے صدر اول میں اختیار کی گئی مذہبی زاویہ نگاہ سے ایک آئیڈیل اور معیار کی حیثیت رکھتی ہے۔''(حدود وتعزیرات: 105)

(ii) '' جہاں نبی ﷺ کے قول وفعل اور تصویب سے ثابت بہت سے احکام ابدی تشریع کی حیثیت رکھتے ہیں وہاں ان کی ایسی قسم بھی موجود ہے جو اصلاً قضا اور سیاسہ کے دائرے میں آتی ہے اور جن میں زمان ومکان کے تغیر سے تبدیلی ممکن ہے۔''(حدود وتعزیرات:90)

عمار صاحب کے اس اختراعی ضابطے میں درج ذیل دو خرابیاں ہیں جن کو ہم نے ''مقام عبرت'' کے پہلے ایڈیشن میں ذکر کیا تھا۔

1۔سنت کی تشریعی حیثیت کو نظر انداز کرنا۔

2۔اجتہاد و استنباط میں رسول اللہ ﷺ کو دیگر مجتہدین کے برابر کرنا۔

پہلی خرابی

اس میں عمار صاحب نے سنت کی تشریعی حیثیت کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے کیونکہ ان کے کہے کا حاصل یہ ہے کہ قران مجمل کی تعیین کردے تو وہ تو شارع کی اپنی مطلوبہ مقدار ہے، بصورت دیگر تعیین اگر حدیث میں ملے تو وہ عرف کی وجہ سے ایک امکانی صورت ہے جو زمان و مکان کی تبدیلی سے دیگر ممکنہ صورتوں میں بدل سکتی ہے۔ غرض اس سنت و حدیث کو ابدی شرعی دلیل کا مقام حاصل نہ ہوا۔

دوسری خرابی

عمار صاحب نے منکرین حدیث کی سی بات کہی ہے۔ منکرین حدیث جو مرکز ملت کا فلسفہ بتاتے ہیں ان کی بات کا حاصل بھی تو یہی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے زمانے کے حالات کے اعتبار سے تحدید و تعیین کی ایک امکانی صورت کو اختیار کیا اور آئندہ زمانوں میں ہر مرکز ملت اپنے حالات کو سامنے رکھ کر کسی دوسری امکانی صورت کو اختیار کرسکتا ہے۔

عمار صاحب کی یہ بھی بہت بڑی غلطی ہے کیونکہ قران پاک یہ اعلان کرتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے اجتہاد بھی رسول کی حیثیت سے تھے اور وحی کا درجہ رکھتے تھے:

مَا آتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَ مَا نَھَاکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا. (سورہ حشر: 7)

(ترجمہ: جو دے تم کو رسول لے لو اور جس سے منع کرے سو چھوڑ دو)۔

دیکھیے اس آیت میں خطاب صرف صحابہ سے مراد نہیں ہے بلکہ پوری امت مسلمہ سے ہے اور کہا کہ رسول جو کچھ تم کو حکم دیں اس کو لو۔ معلوم ہوا کہ رسول اپنے اجتہاد سے بھی جو حکم دیتے ہیں وہ رسول کی حیثیت سے دیتے ہیں اور پوری امت مسلمہ کے لیے اس کو اختیار کرنا لازمی ہے۔

ہم نے عمار صاحب کی ان خرابیوں کی نشاندہی کی تو انہوں نے پہلی خرابی کے جواب میں یہ لکھا:

"مولانا (عبدالواحد) نے ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ نبی ﷺ کی تشریعی حیثیت کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہے جبکہ یہ اعتراض بدیہی طور پر بے بنیاد ہے۔ یہ بات اس صورت میں درست ہو سکتی تھی اگر ہم نے یہ کہا ہوتا کہ نبی ﷺ سرے سے کوئی تشریعی اختیار ہی نہیں رکھتے، یا یہ کہ اگرچہ آپ نے تو دیت کی مقدار بطور تشریع مقرر کی لیکن ہم اسے اس حیثیت سے تسلیم نہیں کرتے العیاذ باللہ من ذلک۔ خود مولانا محترم (عبدالواحد) نے ہمارا یہ موقف اپنی تنقید میں نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے فیصلے تشریعی بھی ہوتے ہیں اور قضاء و سیاسہ کی نوعیت کے بھی اور اس کا فیصلہ دلائل و قرائن کی روشنی میں کیا جاتا ہے۔ ہم قران مجید کے نصوص کی روشنی میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ دیت کی مقدار کا معاملہ تشریع کے دائرے سے نہیں بلکہ سیاسہ کے دائرے سے تعلق رکھتا ہے اور اس کی یہ نوعیت خود قران مجید نے متعین کی ہے۔ اس لیے مولانا محترم کا یہ اعتراض در حقیقت ایک سنگین الزام کا درجہ رکھتا ہے اور ایسا اگر اعتراض کا وزن بڑھانے کے لیے دانستہ کیا گیا ہے تو انہیں خدا کے حضور میں اس کی جواب دہی کے لیے تیار رہنا چاہیے۔" (براہین: 147-148)

اس کے جواب میں ہم دو باتیں کہتے ہیں:

پہلی بات

عمار صاحب نے ہماری عبارت پر غور نہیں کیا۔ ہم نے یہ نہیں لکھا تھا کہ یہ نبی ﷺ کی تشریعی حیثیت کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہے۔ اس کے بجائے ہم نے یہ لکھا تھا کہ "اس میں (یعنی اس مسئلے میں) عمار صاحب نے سنت کی تشریعی حیثیت کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔"

دوسری بات

عمار صاحب نے لکھا ہے کہ "وہ قران مجید کے نصوص کی روشنی میں یہ رائے رکھتے

ہیں کہ دیت کی مقدار کا معاملہ تشریع کے دائرے سے نہیں بلکہ سیاسہ کے دائرے سے تعلق رکھتا ہے اوراس کی یہ نوعیت خود قرآن مجید نے متعین کی ہے۔"

عمار صاحب مزید لکھتے ہیں:

قرآن مجید کا یہاں لفظ دیۃ کو نکرہ لانا درحقیقت اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اس کی کسی مخصوص مقدار کی تعیین یا اس کی طرف اشارہ سرے سے اس کے پیش نظر ہی نہیں ہے۔

عمار صاحب لکھتے ہیں:

"اس ضمن میں سورہ بقرہ (۲) کی آیت ۱۷۸ میں دیت کی ادائیگی کے حوالے سے فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ کے الفاظ قابل غور ہیں جن کا مفہوم یہ ہے کہ اگر مقتول کے اولیا قاتل کو معاف کردینے پر راضی ہو جائیں تو پھر قاتل کو معروف کے مطابق اس معاملے کی پیروی کرنی چاہیے۔" (حدود وتعزیرات: 94)

ہم کہتے ہیں

اس اقتباس میں عمار صاحب نے معنی کو گھما پھرا کر دیت کی مقدار کو عرف ورواج کے ماتحت کرنے کی کوشش کی ہے لیکن سورہ بقرہ کی آیت ۱۷۸ کا ظاہر دیت کی مقدار سے بالکل غیر متعلق ہے۔ دیکھئے:

فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَ اَدَآءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ. (سورہ بقرہ: 178)

(ہاں جس) قاتل (کو اس کے فریق) مقدمہ (کی طرف سے کچھ معافی ہوجائے) مگر پوری معافی نہ ہو جس کی یہ صورت ہے کہ مقتول کے وارث قاتل سے خون بہا یعنی دیت لینے پر راضی ہو گئے ہوں (تو) اس کی وجہ سے سزائے قتل سے تو وہ بری ہو گیا لیکن دیت (خون بہا) کے طور پر مال کی ایک معین مقدار قاتل کے ذمہ واجب ہو جائے گی تو اس وقت فریقین کے ذمے ان دو باتوں کی رعایت ضروری ہے۔ مدعی یعنی مقتول کے وارث کے ذمے تو (معقول اور بھلے طور پر) اس مال کا (مطالبہ

کرنا) ہے اس طرح سے کہ تنگ نہ کرے اور مدعا علیہ یعنی قاتل کے ذمہ (خوبی کے ساتھ) اس مال کا (اس) مدعی (کے پاس پہنچادینا) ہے کہ مقدار میں کمی نہ کرے اور خواہ مخواہ ٹالے نہیں۔

چونکہ یہاں عمار صاحب نے یہ دعوی کیا ہے کہ دیت کی مقدار کا معاملہ تشریع کے دائرے سے نہیں بلکہ سیاسہ کے دائرے سے تعلق رکھتا ہے اس لیے ہم سیاسہ کا کچھ تعارف ذکر کرتے ہیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ سیاسہ کا معاملہ شرعی بھی ہو سکتا ہے۔

السیاسة

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

تجوز السياسة في كل جناية و الرأى فيها الى الامام على ما في الكافي كقتل مبتدع يتوهم منه انتشار بدعته و ان لم يحكم بكفره ... فالسياسة استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي في الدنيا و الآخرة فهي من الانبياء على الخاصة و العامة في ظاهرهم و باطنهم و من السلاطين و الملوك على كل منهم في ظاهره لا غير و من العلماء ورثة الانبياء على الخاصة في باطنهم لا غير.

هذا تعريف للسياسة العامة الصادقة على جميع ما شرعه الله تعالىٰ من الاحكام الشرعية و تستعمل اخص من ذلك مما فيه زجر و تاديب و لو بالقتل كما قالوا في اللوطي و السارق و الخناق اذا تكرر منهم ذلك حل قتلهم سياسة و كما مر في المبتدع.

و لذا عرفها بعضهم بانها تغليظ جناية لها حكم شرعي حسماً لمادة الفساد و قوله لها حكم شرعي معناه انها داخلة تحت قواعد الشرع و ان لم ينص عليها بخصوصها فان مدار الشريعة بعد قواعد

الایمان علی حسم مواد الفساد لبقاء العالم و لذا قال فی البحر و ظاهر کلامهم ان السیاسة هی فعل شیء من الحاکم لمصلحة یراها و ان لم یرد بذلک الفعل دلیل جزئی.

و فی حاشیة مسکین من الحموی السیاسة شرع مغلظ و هو نوعان:

سیاسة ظالمة فالشریعة تحرمها و

سیاسة عادلة تخرج الحق من الظالم و تدفع کثیرا من المظالم و تردع اهل الفساد و توصل الی المقاصد الشرعیة فالشریعة توجب المصیر الیها و الاعتماد فی اظهار الحق علیها.

التعزیر تادیب دون الحد و انه یکون بالضرب وغیره و لا یلزم ان یکون بمقابلة معصیة و لذا یضرب ابن عشر سنین علی الصلاة و کذلک السیاسة کما مر فی نفی عمر لنصر بن الحجاج فانه ورد انه قال لعمر ما ذنبی یا امیر المؤمنین! فقال لا ذنب لک و انما الذنب لی حیث لا اطهر دار الهجرة منک فقد نفاه لافتتان النساء به و ان لم یکن بصنعه فهو فعل المصلحة و هی قطع الافتتان بسببه فی دار الهجرة التی هی من اشرف البقاع ففیه رد و ردع عن منکر واجب الازالة و قالوا ان التعزیر موکول الی رأی الامام فقد ظهر لک بهذا ان باب التعزیر هو المتکفل لاحکام السیاسة و به علم ان فعل السیاسة یکون من القاضی ایضاً. (رد المختار: 3 /163، مکتبہ ماجدیہ)

سیاسہ کے لفظ کو جب اردو میں لکھا جائے اور بولا جائے تو حرف (ت) کے ساتھ ہوتا ہے یعنی سیاست۔ عام اور معروف سیاست کے لفظ سے اس کا معنی مختلف ہے جبکہ عربیت کے لحاظ سے اس کا مطلب ''مصلحتی تدبیر'' ہے۔ آگے اوپر کی عربی عبارت کا حاصل مضمون ہے لفظی ترجمہ نہیں ہے۔

سیاست (یعنی مصلحتی تدبیر) کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں جو یہ ہیں:

1۔ تعریف اعم

سیاست مخلوق کی اصلاح کے در پے ہونے کو کہتے ہیں اس طرح سے کہ مخلوق کی دنیا و آخرت میں راہ نجات کی طرف رہنمائی کی جائے۔

یہ تعریف اعم ہے جو تمام احکام شرعیہ پر صادق آتی ہے کیونکہ احکام شرعیہ سب کے سب انسان کے لیے راہ نجات ہیں۔

2۔ تعریف اخص

سیاست ہر وہ مصلحتی تدبیر ہے جو زجر یا تادیب پر مشتمل ہو جیسے لواطت کا مرتکب اور چور اور گلا گھونٹنے والا جب بار بار یہ جرم کرے تو سیاستاً اس کو قتل کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اس بدعتی کو بھی سیاستاً اور مصلحتاً قتل کیا جا سکتا ہے جس کی بدعت پھیلنے کا خطرہ ہو اگرچہ اس کی بدعت کفر کے درجے میں نہ آتی ہو۔

3۔ بعض حضرات نے یہ تعریف کی ہے:

سیاست کسی ایسے جرم و جنایت کی مصلحتی سزا کو کہتے ہیں جو شرعی قواعد کے تحت جرم بنتا ہے اگرچہ خاص اس جرم کے اور اس کی سزا کے بارے میں کوئی نص صریح نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان کے قواعد کے بعد جو امر اہم ہے وہ بقائے عالم کے منافی امور کو منہدم کرنا ہے۔ اس لیے بحر رائق میں سیاست کی جو تعریف کی گئی ہے وہ یہ ہے:

سیاست حاکم کا فعل ہے جو کسی مصلحت کے طور پر وہ اختیار کرتا ہے اگرچہ اس فعل کے بارے میں کوئی جزئی دلیل نہ ہو۔

تعزیر و سیاسہ آپس میں مترادف ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ ان کا ترتب کسی معصیت پر ہی ہو۔ اس وجہ سے دس سالہ بچہ جو نماز ترک کرے اس کو تادیب کے لیے تعزیر کی جاتی ہے حالانکہ نماز کا ترک نابالغ کی جانب سے معصیت نہیں ہے۔ اسی طرح نصر بن حجاج اپنی جسمانی دلکشی کی وجہ سے مدینہ منورہ کی عورتوں کے لیے فتنہ بنے ہوئے

تھے۔ فتنے سے بچاؤ کے لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں مدینہ منورہ چھوڑ کر دوسری جگہ آباد ہونے کو کہا۔ انہوں نے پوچھا کہ اے امیر المومنین! میرا کیا قصور ہے؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا قصور تمہارا نہیں میرا ہے کہ میں نے دار ہجرت (مدینہ منورہ) جیسے بزرگ ترین مقام کو تم سے پاک نہیں کیا۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ سیاستی و مصلحتی تدابیر اور سزائیں شریعت کی تصریح کردہ بھی ہوسکتی ہیں اور حاکم کے اپنے اجتہاد سے بھی ہوسکتی ہیں۔ لیکن جو حاکم کے اپنے اجتہاد سے، ہوں گی ان کے بارے میں کوئی عمومی یا خصوصی نص نہ ہوگی۔ اگر عمومی نص ہوگی تو اس جرم سے متعلق جتنے بھی واقعات ہوں گے وہ سب اس نص عام کے افراد ہوں گے اور ان پر نص کا حکم جاری کیا جائے گا۔ اور اگر خصوصی نص ہوگی جیسے نصر بن حجاج کو جلا وطن کیا گیا تو ایسی صورت میں فتنہ سے بچنے کے لیے کوئی متبادل صورت بھی اختیار کی جاسکتی ہے مثلاً گھر میں نظر بند کر دیا جائے یا بازار و محلے میں عام آمد و رفت پر پابندی لگا دی جائے وغیرہ۔ اور جس جرم کے بارے میں سرے سے نص نہ ہو اس میں سزا اور تعزیر کی نوعیت اور مقدار کا معاملہ حاکم کی صوابدید پر ہوگا۔

قتل خطا کے بارے میں نص موجود ہے جس میں دیت کا ذکر ہے۔ قران پاک میں دیت کا ذکر مجمل ہے لیکن جب رسول اللہ ﷺ نے اس کی مقدار ذکر کی ہے بلکہ یمن جیسے دور کے علاقے میں بھی اس کو جاری کرنے کی سرکاری دستاویز بھی لکھوائی اور بھجوائی تو یہ اس مجمل کا بیان ہے اور کتاب اللہ ہی کے حکم میں ہے۔ اس لیے محض سیاستی و مصلحتی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شرعی و ابدی نہ ہو۔

تنبیہ:

کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ تابعین تو دور رہے خود صحابہ کا طرز عمل یہ ملتا ہے کہ وہ کبھی حدیث کا علم ہوتے ہوئے اس پر عمل نہیں کرتے اور اپنے اجتہاد کو اس پر ترجیح دیتے ہیں۔ ایسی صورت میں تم کیا جواب دو گے؟

جواب

حدیث میں انقطاع باطنی پر کلام کرتے ہوئے فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ اپنی کتاب اصول میں لکھتے ہیں:

ان الصحابة رضی الله عنهم هم الاصول فی نقل الشریعة فاعراضهم یدل علی انقطاعه و انتساخه و ذلک ان یختلفوا فی حادثة بارائهم و لم یحاج بعضهم فی ذلک بحدیث کان ذلک زیافة لان استعمال الرای و الاعراض عن النص غیر سائغ.

(ترجمہ: صحابہ رضی اللہ عنہم شریعت کے نقل کرنے میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس لیے ان کا کسی حدیث سے جانتے بوجھتے اعراض کرنا اس حدیث کے منقطع یا منسوخ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کسی مسئلے میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی آراء میں اختلاف ہوا لیکن ان میں سے کسی نے بھی اس حدیث سے استدلال نہیں کیا۔ یہ بات حدیث کے ناقابل اعتبار ہونے پر دلیل ہے کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے اس سے اعراض کرنا اور قیاس و اجتہاد کرنا جائز نہیں ہے)۔

اصول بزدوی کی شرح کشف الاسرار میں ہے:

ای النوع الاول من الانقطاع الباطن وقد تفرد بهذا النوع من الرد للحدیث بعض اصحابنا المتقدمین و عامة المتاخرین و خالفهم فی ذلک غیرهم من الاصولیین و اهل الحدیث قائلین بان الحدیث اذا ثبت و صح سنده فخلاف الصحابی اياه و ترکه العمل والمحاجة به لا یوجب رده لان الخبر حجة علی کافة الامة و الصحابی محجوج به کغیره فان قوله تعالی وما کان لمومن ولا مومنة اذا قضی الله و رسوله امرا ان یکون لهم الخیرة من امرهم و قوله عزوجل و ما اتکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه

فانتهوا و رداً عامين من غير تخصيص لبعض الامة دون البعض ومن رده احتج بان الصحابةرضى الله عنهم هم الاصول فى نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هوحجة و الاشتغال بما ليس به حجة مع ان عنا يتهم بالحجج كانت اقوى من عناية غيرهم بها فترك المحاجة و العمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعلمهم او منسوخ و لكنهم يقولون انما يكون ذلك دليلا اذا بلغهم الخبر لم لم يحاجوا به فلعلهم لم يحاجوا به لعدم بلوغه اياهم فانهم قد تفرقوا فى البلاد بعد وفاة الرسول عليه السلام فيجوز ان من سمع لم يكن حاضرا و لم يبلغه اختلافهم ليروى لهم الخبر فلا يجوز .....؟

(ترجمہ:) انقطاع باطنی کی پہلی قسم۔ اس قسم کی حدیث کو ہمارے (یعنی حنفیہ کے) بعض متقدمین اور اکثر متاخرین رد کرنے میں متفرد ہیں۔ اصولی اور اہل حدیث نے ان کے خلاف کیا ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ جب حدیث ثابت ہو اور اس کی سند صحیح ہو اور اس کے باوجود صحابی اس حدیث کے خلاف عمل کریں اور نہ تو اس حدیث پر عمل کریں اور نہ اس کو حجت و دلیل بنائیں تو اس بات سے وہ حدیث واجب الرد نہیں ہو جاتی کیونکہ حدیث تو پوری امت پر حجت ہے اور جیسے کسی غیر صحابی کے خلاف حدیث کو حجت بنایا جاتا ہے اسی طرح صحابی کے خلاف بھی اس حدیث کو حجت بنایا جاسکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ (جب اللہ اور اس کے رسول کسی کام کا فیصلہ فرما دیں تو کسی مومن مرد اور مومن عورت کے لیے جائز نہیں کہ ان کے لیے اپنے کام میں اختیار ہو۔ اور مَا آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا (رسول تمہیں جو حکم دیں اس کو اختیار کرو اور جس بات سے روکیں اس سے رک جاؤ) دونوں آیتوں میں عموم ہے اور یہ تخصیص نہیں ہے

کہ امت کے بعض لوگوں کے لیے حکم ہے اور بعض کے لیے نہیں ہے۔

پہلا گروہ یعنی وہ لوگ جو اس حدیث کو رد کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ دین کو نقل کرنے میں صحابہ کی حیثیت بنیاد کی سی ہے اور ان پر یہ تہمت نہیں ہے کہ وہ اصل دلیل و حجت کو چھوڑ کر کسی غیر دلیل کو اختیار کریں گے حالانکہ دوسروں کے مقابلے میں ان کا اصل دلائل کا اہتمام کرنا زیادہ تھا۔ تو صحابہ میں اختلاف کے وقت ان کا اس حدیث کو دلیل نہ بنانا اور اس حدیث پر عمل نہ کرنا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ صحابہ کے بعد کے کسی راوی سے اس حدیث کو بیان کرنے میں سہو ہوا ہے یا وہ حدیث ان کی نظر میں منسوخ ہے۔ لیکن یہ گروہ کہتا ہے کہ یہ بات ان کے لیے اس وقت دلیل بنتی ہے جب صحابہ تک وہ حدیث پہنچی ہو اور پھر انہوں نے اس سے استدلال نہ کیا ہو کیونکہ ہوسکتا ہے کہ انہوں نے اس وجہ سے اس سے استدلال نہ کیا ہو کہ وہ حدیث ان تک پہنچی نہ ہو کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہ مختلف علاقوں میں پھیل گئے۔ تو یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جن صحابی نے وہ حدیث سنی وہ موجود نہ ہوں یا ان کو صحابہ کے اختلاف کی خبر نہ پہنچی ہو کہ وہ یہ حدیث سناتے۔

اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک حدیث موجود ہے اور پھر کسی صحابی نے اس حدیث کے خلاف عمل کیا تو اس میں دو قول ہیں:

1۔ ہر حال میں حدیث کو لیں گے اور صحابی کے عمل کو رد کر دیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ صحابی تک وہ حدیث نہ پہنچی ہوگی۔

2۔ حدیث کو اس بنا پر رد کر دیں گے کہ وہ حدیث صحابی تک پہنچی ہے لیکن ان کے علم میں ہے کہ حدیث میں انقطاع باطنی ہے یعنی صحابی کے بعد کے کسی راوی سے حدیث کا مضمون نقل کرنے میں سہو ہوا ہے یا ان کے علم میں ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہے۔

تنبیہ:

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ سعید بن جبیر، علقمہ، حسن بصری، نافع اور عکرمہ رحمہم

اللہ تک کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہ پہنچی ہوگی کیونکہ انہوں نے اپنا قیاس تو ذکر کیا ہے لیکن حدیث کا ذکر نہیں کیا۔ اگر ان کو حدیث پہنچی ہوتی تو وہ حدیث سے استدلال نہ کرنے کی وجہ ضرور بتاتے۔

عمار صاحب کا دوسرا من گھڑت ضابطہ

قران مجمل کی تعیین خود کرے تو وہ شرعی وابدی ہے اور جو حدیث سے ہو وہ محض عرف پر مبنی ہے ابدی وشرعی نہیں ہے

حج کے احرام کی حالت میں بعذر قبل از وقت سر منڈوانے کو اور کوئی جانور شکار کرنے کو ذکر کرنے کے بعد عمار صاحب لکھتے ہیں:

"ان مثالوں سے اس اصولی سوال کی جانب توجہ دلانا مقصود ہے کہ اگر شرعی نصوص میں اس طرح کے اسلوب میں مجمل لفظ کا کوئی متعین مصداق متکلم کے پیش نظر ہو تو اس کی وضاحت ہر جگہ عقلاً شارع کی ذمہ داری ہے ۔۔۔۔ لیکن عملاً بعض معاملات میں شارع کی طرف سے وضاحت میسر ہے اور بعض میں نہیں۔ اس کا مطلب:

i۔ کیا یہ سمجھا جائے کہ جہاں جہاں اس کی صراحت موجود ہے وہاں تو تعیین ہی شارع کا منشا ہے جب کہ عقل وقیاس یا عرف کی طرف رجوع شارع کی طرف سے کوئی صراحت موجود نہ ہونے کی صورت میں ہی کیا جائے گا۔

ii۔ یا اس کے برعکس یہ تصور کیا جائے کہ قران مجید میں کسی تحدید اور تعیین کے بغیر وارد ہونے والے حکم میں شارع کا اصل منشا عدم تعیین ہی ہے، جبکہ اس حکم پر عمل کے لیے نبی ﷺ کا اختیار یا تجویز کردہ کوئی مخصوص طریقہ مختلف امکانی صورتوں میں سے ایک صورت ہے اور اس کے ساتھ ساتھ دیگر امکانات کے لیے بھی گنجائش موجود ہے۔" (حدود وتعزیرات: 93)

اس عبارت میں عمار صاحب نے سنت کی تشریعی حیثیت کو نظر انداز کیا ہے کیونکہ ان کے کہے کا حاصل یہ ہے کہ قران مجمل کی تعیین کر دے تو وہ شارع کی اپنی مطلوبہ مقدار ہے اور تعیین حدیث سے ہو تو وہ عرف کی وجہ سے ایک امکانی صورت ہے جو زمان ومکان کی تبدیلی سے دیگر ممکنہ صورتوں میں بدل سکتی ہے۔

ہم کہتے ہیں

صرف دیت کی مقدار ہی نہیں بلکہ قصاص و دیت اور تمام حدود اور تعزیرات کا تعلق قضاء و سیاسہ سے ہے۔ پھر ان میں سے کچھ کا بیان اور ان کی تحدید و تعیین قران پاک میں ہے اور کچھ کا بیان اور ان کی تحدید و تعیین حدیث میں ہے۔ ان میں سے جس کا بیان قران پاک میں ہے وہ تو اصل ہے ہی لیکن جس کا بیان حدیث میں ہے وہ بھی اصل ہے کیونکہ وہ بھی قران پاک کا ہی بیان ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے فرائض منصبی میں سے تعلیم قران بھی تھی اور کامل تعلیم اسی وقت ہو سکتی ہے جب آپ ﷺ قران پاک کے مجملات کی تفصیل کریں اور اس کے مبہمات کا بیان اور وضاحت کریں خواہ اس کی بنیاد وحی خفی و غیر متلو ہو یا آپ ﷺ کا اجتہاد ہو۔ جن جرائم کی حدود کا بیان وحی جلی یعنی قران پاک میں ہے وہ حد سرقہ، حد قذف، حد راہزنی اور غیر شادی شدہ کی کوڑوں کی حد ہیں اور جن کا بیان حدیث میں ہے وہ حد شرب خمر، حد ارتداد اور شادی شدہ زانیوں کی حد رجم ہے۔ اسی طرح دیت کی مقدار کا ذکر حدیث میں ہے قران پاک میں نہیں ہے۔ شادی شدہ زانیوں کی حد رجم کا نبی ﷺ کی حدیث اور وحی غیر متلو سے ہونا ظاہر ہے۔ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

خذوا عنی قد جعل الله لهن سبيلاً الثيب بالثيب و البكر بالبكر. الثيب جلد مائة ثم رجل بالحجارة و البكر جلد مائة ثم نفي سنة.

(ترجمہ: مجھ سے لے لو۔ اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کے لیے راہ پیدا کر دی ہے۔

شادی شدہ زانی شادی شدہ زانیہ کے ساتھ ہے اور کنوارا زانی کنواری زانیہ کے ساتھ ہے۔ شادہ شدہ کو سو کوڑے مارنے کے بعد سنگسار کیا جائے جبکہ کنوارے کو سو کوڑے مارنے کے بعد ایک سال کے لیے جلاوطن کر دیا جائے)۔ (حدود وتعزیرات: 137)

اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے صاف طور پر بتایا کہ زنا کرنے والی عورتوں کے لیے اللہ تعالیٰ نے راہ پیدا کر دی ہے اور اس کی اطلاع غیر متلو وحی کے ذریعے نبی ﷺ کو دی گئی۔ جب قضاء وسیاسہ کے ایک شعبے میں سزا کی تعیین غیر متلو وحی کے ذریعے سے ہو تو دیت اور دیگر حدود میں سزا کی تعیین وتحدید وحی غیر متلو سے ہو سکتی ہے اور اگرچہ عربوں میں دیت کے سو اونٹ ہونے کا رواج تھا لیکن اس کا احتمال ہے کہ وحی غیر متلو کے ذریعے رسول اللہ ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے دیت کے سو اونٹ کی وحی کی گئی ہو اور اس طرح دیت کی ابدی وشرعی مقدار طے کی گئی ہو۔ اور اگر شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے ذکر کردہ نظریے کو لیں تو یہ کہیں گے کہ رسول اللہ ﷺ نے اجتہاد کیا تو اس کو اہل عرب کے رواج کے موافق پایا اور اسی کو آپ نے نافذ کیا اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس میں ترمیم نہ کی گئی۔ اور یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے عربوں کے طور طریقوں کو دیکھا تو دیت کے سو اونٹوں کی مقدار کو مقاصد شریعت کے موافق پایا لہٰذا اس کو ابدی شرعی قانون مقرر فرمایا۔

غرض اتنے بہت سے احتمالات کے ہوتے ہوئے ایک ایسی بات کہنا جس کی تائید سلف وخلف میں سے کسی سے نہ ملتی ہو اور جو قابل اعتراض بھی ہو اور اس پر اصرار کیے جانا بلکہ اس کو اہل سنت کے مسلمات میں سے شمار کرنا عملی دیانت کے خلاف ہے۔

عمار صاحب کے مذکورہ فلسفے کے برعکس شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے بعض ان باتوں کو لیا جو آپ ﷺ کی زندگی میں رائج تھیں اور ان کو شریعت اسلامی کا غیر متبدل حصہ بنا دیا اور بعد کے لوگوں نے اور دیگر اقوام نے ان کو برضا و رغبت اس وجہ سے اختیار کیا کہ وہ ان کے نبی ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

و هذا الامام الذی یجمع الامم علی ملة واحدة یحتاج الی اصول اخری غیر لاصول المذکورة فیما سبق.

منها ان یدعو قوماً الی السنة الراشدة و یزکیهم و یصلح شانهم ثم یتخذهم بمنزلة جوارحه فیجاهد اهل الارض و یفرقهم فی الآفاق و هو قوله تعالیٰ کنتم خیر امة اخرجت للناس و ذلک لان هذا الامام نفسه لا یتاتی منه مجاهدة امم غیر محصورة. و اذا کان کذلک وجب ان تکون مادة شریعته ما هو بمنزلة المذهب الطبیعی لاهل الاقالیم الصالحة عربهم و عجمهم ثم ما عند قومه من العلم و الارتفاقات و فیه حالهم اکثر من غیرهم ثم یحمل الناس جمیعاً علی اتباع تلک الشریعة لانه لا سبیل الی ان یفوض الامر الی کل قوم او الی ائمة کل عصر اذ لا یحصل منه فائدة التشریع اصلاً ولا الی ان ینظر ما عند کل قوم و یمارس کلاً منهم فیجعل لکل شریعة اذ الاحاطة بعاداتهم و ما عندهم علی اختلاف بلدانهم و تباین ادیانهم کالممتنع و قد عجز جمهور الرواة عن روایة شریعة واحدة فما ظنک بشرائع مختلفة و الاکثر انه لا یکون انقیاد الآخرین الا بعد عدد و مدد لا یطول عمر النبی الیها کما وقع فی الشرائع الموجودة الآن فان الیهود و النصاری و المسلمین ما آمن من اوائلهم الا جمع ثم اصبحوا ظاهرین بعد ذلک فلا احسن و لا ایسر من ان یعتبر فی الشعائر و الحدود و الارتفاقات عادة قومه المبعوث فیهم و لا یضیق کل التضییق علی الآخرین الذین یاتون بعد و یبقی علیهم فی الجملة و الاولون یتیسر لهم ذلک بالرغبة فی سیر ائمة الملة و الخلفاء فانها کالامر الطبیعی لکل قوم فی کل عصر قدیماً و حدیثاً. (حجۃ اللہ البالغۃ: 118/1)

ترجمہ: (جو عمار صاحب کا کیا ہوا ہے)

(اور یہ امام (یعنی رسول اللہ ﷺ) جو سب قوموں کو ایک دین پر جمع کریں گے ان کو کچھ ایسے اصولوں کی ضرورت ہے جو پہلے مذکور اصولوں سے مختلف ہیں۔

ان اصولوں میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ایک قوم کو سنت راشدہ کی طرف دعوت دے اور ان کا تزکیہ اور اصلاح کرنے کے بعد انہیں اپنا آلہ و جارحہ بنائے اور انہیں مختلف خطوں کی طرف بھیج کر ان کے ذریعے سے اہل زمین کے ساتھ جہاد کرے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کنتم خیر امة ،خرجت للناس کا یہی مطلب ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام کے لیے بذات خود دنیا کی لا تعداد قوموں کے خلاف لڑنا ممکن نہیں۔ اس صورت حال میں ضروری ہے کہ اس کی شریعت کا مادہ ایک تو وہ (احکام وقوانین) ہوں جو عرب وعجم کی مہذب قوموں کے لیے ایک فطری طریقے کی حیثیت رکھتے ہیں اور پھر وہ علوم و ارتفاقات (نافع تدابیر) جو امام کی مخاطب قوم کے ہاں پائے جاتے ہیں اور اس شریعت میں اس قوم کے حالات کی دوسروں کی نسبت زیادہ رعایت کی جائے۔ پھر امام راشد دنیا کے تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی پر مجبور کرے کیونکہ نہ تو یہ ممکن ہے کہ وضع شریعت کا معاملہ ہر قوم یا ہر دور کے ائمہ کے سپرد کر دیا جائے اس لیے کہ اس سے شریعت مقرر کرنے کا فائدہ ہی سرے سے فوت ہو جاتا ہے اور نہ یہ طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے کہ امام راشد ہر قوم کے احوال و عادات کو دیکھے اور ان میں سے ہر ایک کے معاملات کا خود تجربہ حاصل کرے اور پھر سب کے لیے الگ الگ شریعت مقرر کرے کیونکہ خطہ ہائے زمین اور مذاہب کے اختلاف اور تباین کے باعث ان سب قوموں کی عادات اور اطوار کا احاطہ کرنا ناممکن ہے۔ راویوں کی اکثریت ایک ہی شریعت کو (بہ حفاظت) آگے نقل کرنے سے عاجز ہے تو الگ الگ شریعتوں کے نقل کیے جانے کا کیسے تصور کیا جا سکتا ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ دوسری قوموں کا امام راشد کے دین کی پیروی اختیار کرنا عام طور پر عرصہ دراز کی کوششوں اور کاوشوں کے بعد ہی ہو سکتا ہے اور نبی کی عمر اس قدر طویل نہیں ہوتی۔ چنانچہ دنیا

کے موجودہ مذاہب میں ایسا ہی ہوا ہے کیونکہ یہود و نصاریٰ اور مسلمانوں کی ابتدائی نسلوں میں ایک گروہ ہی ایمان لایا تھا جسے بعد میں غلبہ نصیب ہوا۔ اس صورت حال میں اس سے اچھا اور آسان طریقہ کوئی نہیں ہوسکتا کہ امام راشد شعائر، رسوم و احکام اور ارتفاقات میں اس قوم کی عادات کی رعایت کرے جس کی طرف اسے مبعوث کیا گیا ہے جبکہ بعد میں آنے والوں کے لیے اس معاملے میں بہت زیادہ سختی کا طریقہ اختیار نہ کیا جائے بلکہ ان کے لیے امام راشد کی شریعت اصولی حیثیت میں لازم رہے۔ (اولین قوم اور بعد کی اقوام میں فرق یہ ہوگا کہ) پہلوں کے لیے اس شریعت کو اختیار کرنا اپنے دلوں کی شہادت سے اور اپنی عادات کی موافقت کی بنیاد پر آسان ہوگا جبکہ بعد میں آنے والوں کے لیے یہ یوں آسان ہوگا کہ وہ اس ملت کے ائمہ اور حکمرانوں کے طریقوں اور عادات کی پیروی میں راغب ہوں گے کیونکہ قوم کے ائمہ و خلفاء کے طریقوں کی پیروی کی رغبت پیدا ہونا قدیم اور جدید ہر دور میں ہر قوم کے لیے ایک فطری طریقہ رہا ہے)۔

شاہ صاحب رحمہ اللہ کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی قوم کا کوئی عرف اختیار کیا اور اس کو شریعت میں شامل کیا تو ابدی تشریع کے طور پر کیا اس وجہ سے نہیں کیا کہ ہر قوم اور ہر زمانے کے لوگ اپنے اپنے حالات و عادات کے تحت جدا قانون سازی کریں اور آپ کی تشریع کو نظر انداز کر دیں۔ چنانچہ غامدی اور عمار خان کا فلسفہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے ذکر کردہ اس معقول اصول کے یکسر مخالف ہے۔

تنبیہ:

اصلاحی صاحب کی طرح جاوید غامدی اور عمار خان کا طریقہ واردات یہ ہے کہ وہ کوئی دعویٰ کرتے ہیں اور بجائے اس کے کہ وہ معتبر دلائل سے پہلے اپنے دعوے کو ثابت کریں وہ بات کو گھما پھرا کر اپنے دعوے ہی کو اس کے لیے دلیل بنا دیتے ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ تینوں حضرات اپنی فنکاری کا اظہار اس انداز سے کرتے ہیں کہ عام لوگ تو مرعوب ہو کر رہ جاتے ہیں۔

باب:3

عمار خان اور اجماع امت

اجماع امت کی دو قسمیں ہیں: صریح یا حقیقی اجماع اور سکوتی اجماع۔

صریح اجماع

اس کو کہتے ہیں کہ ایک زمانے میں دنیا بھر کے مجتہدین کے سامنے ایک مسئلہ رکھا جائے اور بلا استثناء سب کے سب اپنی زبان سے یا اپنی تحریر سے اس مسئلے کا ایک ہی حل تجویز کریں یا چند ایک نے حل بتایا اور دیگر تمام مجتہدین نے اس سے اتفاق کیا اور اس کی صراحتاً تصدیق کی۔ اجماع کی اس قسم کا حاصل ہونا دشوار ہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ اور بعض دیگر حضرات نے واضح کیا ہے۔

اجماع سکوتی

اس کو کہتے ہیں کہ بعض فقہائے مجتہدین نے کسی خاص مسئلے میں متفقہ موقف اختیار کیا اور اس کے باوجود کہ یہ جواب سب طرف پھیلا اور دیگر مجتہدین اس سے واقف ہوئے اور اس پر غور وفکر کے لیے درکار مدت بھی گذر گئی پھر بھی کسی کی طرف سے کوئی مخالف جواب نہ آیا۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کو قرآن وسنت کی طرح حجت مانا ہے۔ اور یہی ائمہ اربعہ کے نزدیک اصول اربعہ (قرآن، سنت، اجماع اور قیاس) میں سے (ایک اصل) ہے۔

اجماع امت اور عمار خان صاحب کا موقف

عمار صاحب نے پہلے اپنی کتاب "حدود وتعزیرات" میں اجماع کو مطلق ذکر کیا

یعنی صریح کی قید لگائے بغیر، اور اس کے بارے میں شکوک وشبہات پیدا کرنے کی کوشش کی۔ پھر جب ان کی کتاب پر ''مقام عبرت'' کے نام سے ہماری تنقید شائع ہوئی تو اس کے جواب میں انہوں نے اجماع مطلق پر وہ تمام اعتراضات ذکر کیے جو اصول فقہ کی کتابوں میں اجماع صریح پر وارد کیے گئے ہیں۔ اس مرتبہ بھی عمار صاحب نے اجماع کو مطلق ہی ذکر کیا اور اس کو محض ایک علمی افسانہ قرار دیا۔ البتہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا ایک اقتباس نقل کیا اس میں دو سطروں میں اجماع سکوتی کی طرف اشارہ ہے۔ اس پر جب اپنے ایک مکتوب میں ہم نے اس طرف توجہ دلائی کہ امام شافعی رحمہ اللہ تو اجماع کو حجت بھی کہتے ہیں تو اس تیسرے مرحلے میں انہوں نے اجماع سکوتی کے بارے میں اپنے سکوت کو توڑا اور اجماع سکوتی کے وجود کا اقرار کیا۔ آگے ہم اجماع سے متعلق محمد عمار صاحب کی گفتگو کے ان تین مرحلوں کو ذکر کرتے ہیں۔

عمار صاحب کے بیان کا پہلا مرحلہ: اجماع کو مشکوک بناتے ہیں

اس مرحلے میں انہوں نے مطلق اجماع کے بارے میں شکوک کا اظہار کیا۔ یہ ان کی کتاب ''حدود وتعزیرات'' میں مذکور ہے۔ محمد عمار صاحب لکھتے ہیں:

(1)۔ ''ہماری رائے میں نصوص کی تعبیر وتشریح میں اختلاف اور تنوع کی گنجائش جس قدر اسلام کے صدر اول میں تھی، آج بھی ہے اور سابقہ ادوار میں مخصوص علمی تناظر میں مخصوص نتائج کو حاصل ہونے والا قبول ورواج اس گنجائش کو محدود کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ اس نکتے کا وزن اس تناظر میں مزید نمایاں ہو جاتا ہے کہ مدون علمی ذخیرہ گذشتہ چودہ سو سال میں ہر دور اور ہر علاقے کے اہل علم تو کیا، صدر اول کے علماء وفقہا کے علمی رجحانات اور آرا کا بھی پوری طرح احاطہ نہیں کرتا۔ اہل نظر جانتے ہیں کہ علم وفکر سے اشتغال رکھنے اور علمی مسائل پر غور کرنے والے اہل علم کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہوتی ہے جو نہ تو خود اپنے نتائج فکر کو تحریری صورت میں محفوظ کرنے کا اہتمام کرتی ہے اور نہ سب اہل علم کو

ایسے تلامذہ ورفقاء میسر آتے ہیں جو ان کے غور وفکر کے حاصلات کو آئندہ نسلوں تک منتقل کرنے کا اہتمام کریں۔ چنانچہ صحابہ میں سے علم وتفقہ کے اعتبار سے خلفائے راشدین، سیدہ عائشہ، معاذ بن جبل، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن مسعود، سیدنا معاویہ اور ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم نہایت ممتاز ہیں اور یہ حضرات عملی مسائل کے حوالے سے رائے دینے کے علاوہ قرآن مجید کو بھی خاص طور پر اپنے تفکر وتدبر کا موضوع بنائے رکھتے تھے، تاہم تفسیری ذخیرے میں ہمیں ابن عباس اور ابن مسعود کے علاوہ دیگر صحابہ کے اقوال وآراء کا ذکر شاذ ہی ملتا ہے۔

(2)۔ صحابہ کے دور کے جو فتاویٰ اور واقعات ہم تک پہنچے ہیں، ان میں سے زیادہ تر وہ ہیں جو اس وقت کے معروف علمی مراکز میں پیش آئے یا جن کی اطلاع مخصوص اسباب کے تحت وہاں تک پہنچ گئی اور آثار وروایات کی صورت میں انکی حفاظت کا بندوبست ممکن ہوسکا۔ اس کے علاوہ مملکت کے دور دراز اطراف مثلاً یمن، بحرین اور مصر وغیرہ میں کیے جانے والے فیصلوں کی تدوین سرکاری سطح پر بھی نہیں کی گئی۔ اور مکہ، مدینہ، کوفہ اور دمشق کی نمایاں تر علمی حیثیت کے تناظر میں اہل علم نجی طور پر بھی نسبتاً کم اہمیت کے حامل ان علاقوں کے علمی آثار کی حفاظت وتدوین کی طرف متوجہ نہ ہوسکے۔

(3)۔ بعد میں مستقل اور باقاعدہ فقہی مکاتب فکر وجود میں آئے تو صحابہ وتابعین کی آراء واجتہادات کا جو کچھ ذخیرہ محفوظ رہ گیا تھا، اس کو مزید چھلنی سے گذارا گیا۔ اس طرح مدون فقہی ذخیرہ سلف کے علم وتحقیق کو پوری طرح اپنے اندر سمونے اور اس کی وسعتوں اور تنوعات کی عکاسی کرنے کے بجائے عملاً ایک مخصوص دور کے ترجیح وانتخاب کا نمائندہ بن کر رہ گیا ہے۔

(4)۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ مذاہب اربعہ (حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی) کی نسبت سیدنا عمر کی فقہ کے ساتھ وہی ہے جو مجتہد منتسب کو مجتہد مطلق کے ساتھ ہوتی ہے اور یہ چاروں فقہی مذاہب در حقیقت سیدنا عمر ہی کی

آراء اور اجتہادات کی تفصیل پر مبنی ہیں۔ (ازالۃ الخفاء: 2 /85) شاہ صاحب کے اس تجزیے میں بڑا وزن ہے، تاہم یہ دیکھئے کہ خود سیدنا عمر کی بعض اہم آراء ان چاروں فقہی مذاہب میں کوئی جگہ نہیں پا سکیں۔ مثال کے طور پر سیدنا عمر بعض آثار کے مطابق غیر مسلم کو زکوۃ دینے کے جواز کے قائل تھے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم: ۱۰۴۰۶، ابو یوسف کتاب الخراج: ۱۳۶) ان کے نزدیک مرتد ہونے والے شخص کو ہر حال میں قتل کر دینا ضروری نہیں تھا اور وہ اس کے لیے قید وغیرہ کی متبادل سزا کا امکان تسلیم کرتے تھے۔ (مصنف عبد الرزاق، رقم: ۱۸۶۹۲، بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم: ۱۶۶۶۵) ان کی رائے یہ تھی کہ اگر کسی یہودی یا نصرانی کی بیوی مسلمان ہو جائے اور خاوند اپنے مذہب پر قائم رہے تو دونوں میں تفریق ہر حال میں ضروری نہیں اور سابقہ نکاح کے برقرار رکھے جانے کی گنجائش موجود ہے۔ (مصنف عبد الرزاق، رقم: ۱۰۰۸۱، ۱۰۰۸۳) یہ اور ان کے علاوہ بہت سی آراء ایسی ہیں جنہیں مذاہب اربعہ میں کوئی نمائندگی میسر نہیں آسکی۔

(5)۔ اس ضمن میں ایک حیرت انگیز امر یہ ہے کہ عام علمی روایت میں اہل سنت کے دو جلیل القدر فقیہوں، امام جعفر صادق اور امام زید بن علی کی آراء و اجتہادات کو جو باقاعدہ مدون صورت میں موجود ہیں اور ان کی نسبت سے دو مستقل فقہی مکتب فکر امت میں پائے جاتے ہیں، قریب قریب کلی طور پر نظر انداز کر دیا گیا ہے اور ان سے استفادہ کا دائرہ محض اس وجہ سے محدود ہو گیا ہے کہ ان ائمہ کی فقہوں کی پیروی اختیار کرنے والے مکاتب فکر بعض کلامی اور سیاسی نظریات کے حوالے سے اہل سنت کے عمومی رجحانات سے اختلاف رکھتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر خدانخواستہ امام ابوحنیفہ یا امام مالک کی آراء کو ابتدائی قبولیت اسی طرح کے کسی گروہ کے ہاں حاصل ہوئی ہوتی تو آج ان کی فقہی بصیرت سے روشنی حاصل کرنے کا دروازہ بھی ہمارے لیے بند ہوتا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ ائمہ اہل بیت کے فقہی رجحانات کی نمائندگی جس خصوصیت کے

ساتھ امام جعفر صادق اور امام زید بن علی کی فقہوں میں ہوئی ہے، عام فقہی مکاتب فکر میں جن کے اخذ و استفادہ کا دائرہ دوسرے فقہائے صحابہ و تابعین تک وسیع ہے، نہیں ہو سکی اور اس تناظر میں اس ذخیرے سے صرف نظر کرنے کا رویہ زیادہ نا قابل فہم اور نا قابل دفاع قرار پاتا ہے۔" (حدود و تعزیرات: 19 تا 22)

ہم کہتے ہیں

عمار صاحب نے بات شروع کی اجماع کے بارے میں لیکن دو پیراگراف کے بعد انہوں نے اپنی پٹڑی بدل لی اور مذاہب اربعہ کے بارے میں یہ بات شروع کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بہت سے آراء کو ان مذاہب میں نمائندگی نہیں مل سکی۔ اسی طرح انہیں یہ بھی شکوہ ہے کہ ائمہ اہل بیت کے فقہی رجحانات کی نمائندگی عام فقہی مکاتب فکر میں نہیں ہو سکی۔

پھر سوچنے کی بات یہ ہے کہ جو آراء متروک ہوئیں ان کو ائمہ اربعہ کی فقہی آراء کے ساتھ ملانے سے اتفاق ہونے کی صورت میں کیا اجماع حقیقی ثابت ہو جائے گا؟ اگر ثابت ہو جائے تو ہم اس پر بھی کام کرنے کو تیار ہیں۔ اور اگر نہیں تو ایک لایعنی بحث میں لوگوں کو لگانے کا کیا فائدہ ہے۔

تنبیہ:

عمار صاحب کے والد مولانا زاہد الراشدی صاحب نے اہل سنت کے علمی مسلمات کی اور اجماعی تعامل کی پابندی کرنے کو ضروری قرار دیا لیکن صاحبزادے نے اپنی کتاب "حدود و تعزیرات" میں ان ضابطوں پر الٹی چھری پھیری جیسا کہ ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔ پھر جب ہم نے اس بات کی نشاندہی کی تو عمار صاحب نے ان ضابطوں پر یہ کہہ کر تیز سیدھی چھری چلائی کہ اجماع تو محض ایک علمی افسانہ ہے۔

عمار صاحب کے بیان کا دوسرا مرحلہ: اجماع کو علمی افسانہ کہتے ہیں

عمار صاحب لکھتے ہیں:

جہاں تک نصوص اور احکام کی علمی تعبیر وتشریح کا تعلق ہے تو کسی بھی مخصوص مسئلے میں امت کے تمام اہل علم یا کم سے کم وہ اہل علم جنہوں نے اس مسئلے پر غور کیا اور اس پر باقاعدہ کوئی رائے قائم کی، ان سب کی آراء کو استقصا کے درجے میں معلوم کرنا بدیہی طور پر انسانی بساط سے بالکل باہر ہے۔ چودہ سو سال میں ہر دور اور ہر علاقے کے اہل علم کی آراء کو یقینی طور پر معلوم کرنے کا تو کیا سوال، تاریخ اسلام کے بالکل ابتدائی دور یعنی صحابہ اور تابعین کے عہد میں بھی اس کا کوئی عملی امکان نہیں پایا جاتا۔ چنانچہ دیکھئے محفوظ علمی ذخیرے میں اجماع کے مسئلے پر سب سے پہلی باقاعدہ بحث امام شافعی کی تحریروں میں ملتی ہے اور امام صاحب نے اس بحث میں جہاں دین کے بنیادی فرائض اور احکام کے بارے میں یہ واضح کیا ہے کہ وہ امت کے اجماع سے ثابت ہیں اسی طرح علمی وفقہی آراء وتعبیرات کے بارے میں ایسے کسی اجماع کے عملی امکان یا ثبوت کی صاف نفی کی ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ جو لوگ دین کے نہایت بنیادی احکام کے علاوہ کسی علمی مسئلے میں اس کے تحقق کا دعویٰ کرتے ہیں، وہ ایک بے بنیاد بات کہتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

لا يقال لشيء من هذا اجماع و لكن ينسب كل شيء منه الى فاعله فينسب الى ابى بكر فعله و الى عمر فعله و لا يقال لغيرهم ممن اخذ منهم موافقة لهم و لا مخالفة و لا ينسب الى ساكت قول قائل و لا عمل عامل انما ينسب الى كل قوله و عمله و فى هذا ما يدل على ان ادعاء الاجماع فى كثير من خاص الاحكام ليس كما يقول من يدعيه ..... و جملته انه لم يدع الاجماع فى ما سوى جمل الفرائض التى كلفتها العامة احد من اصحاب رسول الله ﷺ و لا التابعين و لا القرن الذين من بعدهم و لا القرن الذين يلونهم و لا عالم علمته على ظهر الارض و لا احد نسبته العامة الى علم الا حديثا من الزمان فان قائلاً قال فيه بمعنى لم اعلم احدا

من اهل العلم فوقه و انه حفظت عن عدد منهم ابطانه قال الشافعي و متى كانت عامة من اهل العلم في دهر بالبلدان على شيء او عامة قبلهم قيل يحفظ عن فلان و فلان كذا و لم نعلم لهم مخالفا ناخذ به و لا نزعم انه قول الناس كلهم لانا لا نعرف من قال من الناس الا من سمعناه منه او عنه.
(الام: 1/153 -152)

(ترجمہ: اس میں سے کسی چیز کو اجماع نہیں کہا جا سکتا بلکہ ہر فعل کی نسبت اسی شخص کی طرف کی جائے گی جس نے وہ فعل کیا، چنانچہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرف ان کا فعل منسوب کیا جائے گا، عمر رضی اللہ عنہ کی طرف ان کا اور علی رضی اللہ عنہ کی طرف ان کا۔ ان کے علاوہ جن دوسرے صحابہ سے اخذ و استفادہ کیا گیا ہے، انھیں نہ اس رائے سے متفق قرار دیا جائے گا اور نہ اس کا مخالف۔ یا سوچنے والے کی طرف کسی دوسرے شخص کی بات یا اس کے عمل کو منسوب نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ہر شخص کی طرف اس کا اپنا قول اور اپنا فعل ہی منسوب کیا جا سکتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ بہت سے خاص احکام کے بارے میں اجماع کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے وہ درست نہیں۔۔۔۔ خلاصہ یہ ہے کہ دین کے ان بنیادی فرائض کے علاوہ جن کو جاننے اور ان پر عمل کرنے کے تمام مسلمان مکلف ہیں، کسی دوسرے معاملے میں اجماع کا دعویٰ نہ رسول اللہ ﷺ کے اصحاب نے کیا، نہ تابعین نے، نہ تبع تابعین نے، ان کے بعد آنے والے علماء نے، نہ روئے زمین پر پائے جانے والے کسی عالم نے اور نہ کسی ایسے شخص نے جس کی نسبت عوام الناس علم کی طرف کرتے ہوں۔ ہاں اس دور میں آ کر بعض لوگوں نے ایسی بات کہی ہے جس سے میرے علم کے مطابق کسی صاحب علم نے اتفاق نہیں کیا، بلکہ مجھے اچھی طرح معلوم ہے کہ بہت سے اہل علم نے اس کی تردید کی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جب بھی اسلامی ممالک میں اہل علم بالعموم کسی بات پر متفق ہوں تو یہ کہا جائے گا کہ فلاں اور فلاں سے یہ رائے

ثابت ہے اور ہمیں ان سے اختلاف کرنے والے کسی صاحب علم کا پتہ نہیں جس سے ہم اخذ کریں، لیکن ہم یہ دعویٰ نہیں کریں گے کہ یہ سب لوگوں کا قول ہے، کیونکہ جب تک ہم کسی شخص سے خود نہ سنیں یا اس کے بارے میں خبر نہ ملے، ہم نہیں جان سکتے کہ کون شخص اس بات سے اتفاق رکھتا تھا۔)

امام صاحب کا تبصرہ ہر لحاظ سے بالکل واضح ہے، تاہم اس کے اس پہلو کی طرف ہم بطور خاص توجہ دلانا چاہیں گے کہ انہوں نے دعوائے اجماع کی نفی صرف عام صحابہ کے حوالے سے نہیں، بلکہ تصریحاً خلفائے راشدین کی آراء اور فیصلوں کے حوالے سے کی ہے جو اپنے اپنے دور میں امت کے حاکم تھے اور ان کی آراء قانونی حیثیت سے باقاعدہ نافذ کی جاتی تھیں۔ ان آراء پر باقاعدہ امت کا تعامل جاری ہو چکا تھا، انہیں آنے والی نسلوں کے لیے باقاعدہ قانونی نظائر کی حیثیت حاصل ہو چکی تھی اور اگر ان سے اختلاف رکھنے والے اہل علم اپنی رائے کو بیان کرنا چاہتے تو ان کے لیے اس کا پورا پورا داعیہ موجود تھا لیکن امام صاحب خلفائے راشدین کی کسی رائے کو بھی، جبکہ اس کے خلاف کوئی دوسری رائے منقول نہ ہو، اجماع سے تعبیر کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔

اجماع کے بارے میں اسی حقیقت کو امام احمد بن حنبلؒ نے اپنے معروف قول میں یوں بیان کیا ہے کہ 'من ادعی الاجماع فقد کذب'۔ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

ان عدم العلم لیس علما بالعدم لا سیما فی اقوال علماء امة محمد ﷺ التی لا یحصیها الا رب العالمین و لهذا قال احمد و غیره من العلماء من ادعی الاجماع فقد کذب هذه دعوی المریسی و الاصم و لکن یقول لا اعلم نزاعاً و الذین کانوا یذکرون الاجماع کالشافعی و ابی ثور و غیرهما یفسرون مرادهم بانا لا نعلم نزاعا و یقولون هذا هو الاجماع الذی ندعیه. (مجموع الفتاویٰ: 4 /223)

(کسی اختلاف کا معلوم نہ ہونا اس کی دلیل نہیں کہ اختلاف پایا ہی نہیں جاتا۔ بالخصوص امت محمدیہ کے اہل علم کے اقوال کے بارے میں، جن کا شمار اللہ ہی کے علم میں ہے، یہ دعویٰ ہرگز نہیں کیا جاسکتا۔ اسی لیے امام احمد وغیرہ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اجماع کا دعویٰ کرتا ہے، وہ جھوٹ کہتا ہے۔ یہ مریسی اور اصم وغیرہ کا دعویٰ ہے۔ اس کے بجائے یوں کہنا چاہیے کہ ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں۔ جو اہل علم مثلاً شافعی اور ابوثور وغیرہ اجماع کا ذکر کرتے ہیں، وہ اپنی مراد یہ کہہ کر واضح کر دیتے ہیں کہ ہمیں اس معاملے میں کسی اختلاف کا علم نہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ جس اجماع کا ہم دعویٰ کرتے ہیں وہ یہی ہے۔)

امام رازی نے اپنی کتاب " المحصول " میں اجماع کی بحث کا آغاز ہی اس نکتے سے کیا ہے کہ آیا اس کا ثبوت ممکن بھی ہے یا نہیں۔ دوران بحث لکھتے ہیں:

العلم باتفاق الامة لا یحصل الا بعد معرفة کل واحد من الامة لکن ذلک متعذر قطعا فمن ذا الذی یعرف جمیع الناس الذین هم بالشرق و الغرب ؟ و کیف الامان من وجود انسان فی مطمورة لا خبر عندنا منه فانا اذا انصفنا علمنا ان الذین بالشرق لا خبر عندهم من احد من علماء الغرب فضلاً عن العلم بکل واحد منهم علی التفصیل و بکیفیة مذاهبه . (المحصول: 3 /771)

"پوری امت کے متفق ہونے کا علم اس کے بغیر ممکن نہیں کہ امت کے ہر ہر فرد کے بارے میں معلوم ہو جو ایک ناممکن بات ہے، کیونکہ کون ہے جو مشرق و مغرب کے تمام انسانوں کو جانتا ہو؟ اور اس امکان کو کیسے رد کیا جاسکتا ہے کہ کسی مخفی مقام پر کوئی انسان موجود ہو جس کے بارے میں ہمیں علم نہ ہو؟ کیونکہ انصاف سے کام لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ مشرق میں رہنے والوں کو مغرب کے کسی عالم کی بھی خبر نہیں، چہ جائیکہ وہ ان سب کے بارے میں اور ان کی آراء و مذاہب کے بارے میں تفصیل سے جانتے ہوں۔"

امام صاحب کا کہنا ہے کہ بالفرض سارے اہل علم کو ایک جگہ جمع کرنا ممکن ہو اور وہ بیک آواز کسی رائے کی تائید کردیں تب بھی اجماع محقق نہیں ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں:

بل ھھنا مقام آخر و ھو ان اھل العم باسرھم لو اجتمعوا فی موضع واحد و رفعوا اصواتھم دفعة واحدة و قالوا افتینا بھذا الحکم فھذا مع امتناع وقوعه لا یفید العلم بالاجماع لاحتمال ان یکون بعضھم کان مخالفاً فیه فخاف من مخالفة ذلک الجمع العظیم او خاف ذلک الملک الذی احضرھم او انه اظھر المخالفة لکن خفی صوته فی ما بین اصواتھم. (المحصول: 3/ 772)

"بلکہ یہاں ایک اور مقام بھی ہے۔ وہ یہ کہ اگر سارے اہل علم ایک جگہ جمع ہو جائیں اور اکٹھے آواز بلند کر کے یہ کہیں کہ ہم اس بات کا فتویٰ دیتے ہیں تو اس بات کے عملاً ناممکن ہونے کے علاوہ پھر بھی اس سے اجماع کا علم حاصل نہیں ہوتا، کیونکہ ممکن ہے ان میں سے کوئی اس سے اختلاف رکھتا ہو لیکن اتنے بڑے اجتماع کے سامنے اختلاف ظاہر کرنے سے ڈر گیا ہو، یا اس نے اس بادشاہ کے خوف سے جس نے انہیں طلب کیا، اختلاف ظاہر نہ کیا ہو، یا اس نے اختلاف تو کیا ہو لیکن اس کی آواز ان سب کی آوازوں میں دب گئی ہو۔"

اس بحث کا نتیجہ امام صاحب نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

و الانصاف انه لا طریق لنا الی معرفة حصول الاجماع الا فی زمان الصحابة حیث کان المؤمنون قلیلین یمکن معرفتھم باسرھم علی التفصیل. (المحصول: 3/ 775- 777)

"انصاف کی بات یہ ہے کہ صحابہ کے دور کے علاوہ جب مسلمان اتنے تھوڑے تھے کہ ان سب کو تفصیلاً جاننا ممکن تھا، (بعد کے کسی دور میں) اجماع کے تحقق کا علم حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ موجود نہیں۔"

لیکن بالبداہت واضح ہے کہ صحابہ کے دور کے حوالے سے بھی یہ محض

ایک نظری امکان ہے، اس لیے کہ کوئی ایک مثال بھی ایسی موجود نہیں جس میں بلا استثناء تمام اہل الرائے صحابہ کو کسی موقع پر جمع کیا گیا ہو، ان سے کسی علمی مسئلے کے بارے میں رائے دریافت کی گئی ہو اور ان سب نے کوئی ایک متفقہ رائے اختیار کر لی ہو۔ اس میں شبہ نہیں کہ خلفاء کی طرف سے مختلف مواقع پر ایسی محفلوں کا اہتمام کیا جاتا تھا، لیکن یہ اس موقع پر موجود اور میسر اصحاب علم تک محدود ہوتی تھیں اور بالعموم ان کا مقصد کسی اتفاق یا اجماع کا حصول نہیں، بلکہ معاملے کے مختلف پہلوؤں کی تنقیح اور اس ضمن میں مختلف رجحانات کا علم حاصل کرنا ہوتا تھا تاکہ فیصلے کے لیے ان میں سے زیادہ مناسب رائے کو اختیار کیا جا سکے۔ اس کے نتیجے میں خلفاء کی راہنمائی کا مقصد تو یقیناً حاصل ہو جاتا تھا اور وہ اس کی روشنی میں کوئی عملی فیصلہ بھی کر دیتے تھے لیکن کسی علمی یا عقلی استدلال کی رو سے یہ کہنا ممکن نہیں کہ اولو الامر کی اطاعت کے اصول پر اس فیصلے کو قبول کرنے والے اہل علم، خواہ وہ مشاورت کی مجلس میں شریک رہے ہوں یا نہیں، مثبت طور پر بھی اس رائے سے علمی اتفاق رکھتے تھے۔ کسی رائے کا قانوناً نافذ ہو جانا یا عملاً قبول عام حاصل کر لینا ایک چیز ہے اور اہل علم کا، دوسرے تمام علمی امکانات کی نفی کرتے ہوئے مثبت طور پر اس سے متفق ہونا ایک بالکل دوسری چیز۔ ان دونوں باتوں کے مابین کوئی عقلی یا عادی لزوم نہیں پایا جاتا اور امام شافعی اور امام رازی نے مذکورہ اقتباسات میں اسی نکتے کو نہایت خوبی سے واضح فرمایا ہے۔۔۔۔ یہ حقیقت اپنی جگہ بالکل واضح ہے کہ علمی وفقہی تعبیرات کے دائرے میں حقیقی معنوں میں کسی اجماع کے امکان یا انعقاد کا تصور محض ایک علمی افسانہ ہے جس کا حقیقت کے ساتھ دور کا بھی کوئی تعلق نہیں ہے۔ (براہین: 116 تا 125)

عمار صاحب کے بیان کا تیسرا مرحلہ: اجماع سکوتی کا اعتراف کرتے ہیں

عمار صاحب کے نام اپنے ایک مکتوب میں ہم نے لکھا:

"امام شافعی رحمہ اللہ ہوں یا امام احمد رحمہ اللہ ہوں یا امام رازی رحمہ اللہ ہوں سب ہی اجماع کو فقہی احکام کے اصول اربعہ میں سے شمار کرتے ہیں اور اسے حجت مانتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

قال فقال قد حکمت بالکتاب و السنة فکیف حکمت بالاجماع ثم حکمت بالقیاس فاقمتهما مقام کتاب و سنة فقلت انی و ان حکمت بهما کما احکم بالکتاب و السنة فاصل ما احکم به منها مفترق. (کتاب الام: 1/ 137)

(ترجمہ: قائل نے کہا کہ آپ نے کتاب الٰہی اور سنت سے حکم لگایا ہے تو آپ نے اجماع اور پھر قیاس سے کیسے حکم لگایا اور دونوں کو کتاب وسنت کے قائم مقام کر لیا۔ میں نے جواب دیا کہ اگرچہ میں نے اجماع اور قیاس سے حکم لگایا ہے جیسا کہ میں کتاب وسنت سے حکم لگاتا ہے ۔۔۔)

قال الشافعی و العلم من وجهین اتباع و استنباط. و الاتباع کتاب فان لم یکن فسنة فان لم یکن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفا فان لم یکن فقیاس. (کتاب الام: 2/ 323)

(ترجمہ: امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ علم کے دو طریقے ہیں، اتباع اور استنباط۔ اتباع ہے کتاب (الٰہی) کے حکم کا اتباع۔ اگر کتاب میں حکم نہ ہو تو سنت کا اتباع۔ اور اگر اس میں بھی حکم نہ ہو تو عام اسلاف کا قول جس کا مزاحم ہمیں معلوم نہ ہو۔ اور اگر اس میں بھی نہ ہو تو پھر قیاس ہے)۔

مختلف حضرات کے نزدیک اجماع کی ہیئت ترکیبی کیا ہے؟ اس سے ہم نے بحث ہی نہیں کی۔ ہمارے سامنے تو اتنی بات ہے کہ اہل سنت کے نزدیک اجماع بہرحال ایک حجت ہے اور علمی مسلمہ ہے۔ اسی کو عمار صاحب نے ابن تیمیہ رحمہ اللہ سے اپنی تنقید میں یوں نقل کیا ہے:

و الذین کانوا یذکرون الاجماع کالشافعی و ابی ثور و غیرهما یفسرون مرادهم بانا لا نعلم نزاعاً و یقولون هذا هو الاجماع الذی ندعیه۔

(ترجمہ: اور جو حضرات اجماع کا ذکر کرتے ہیں جیسے شافعی رحمہ اللہ اور ابوثور رحمہ

اللہ وغیرہ تو وہ اس کی یوں تفسیر کرتے ہیں کہ ہمیں اس میں اختلاف کا علم نہیں ہے اور وہ کہتے ہیں کہ یہی وہ اجماع ہے جس کے ہم مدعی ہیں)۔

یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ ہماری گفتگو فقہی موضوع سے متعلق تھی اور یہ اور فقہی دائرے میں اہل سنت کے نزدیک اجماع اصول اربعہ میں سے ہے۔ (براہین: 175- 176)"

ہماری اس بات کے جواب میں تیسرے مرحلے کے طور پر عمار خان نے لکھا:

"آپ نے فرمایا ہے کہ اہل سنت فقہی دائرے میں کتاب وسنت کے ساتھ ساتھ اجماع وقیاس کو بھی اپنے اصول میں سے شمار کرتے ہیں جبکہ میں اس سے اختلاف رکھتا ہوں۔ یہ میرے موقف کی درست ترجمانی نہیں۔ فقہ واستنباط کا دائرہ دین وشریعت کی اساسات کی تعیین سے نہیں بلکہ اس کے اجزاء کی تفہیم اور تعبیر وتشریح سے متعلق ہے اور اس ضمن میں ہمارا علمی ذخیرہ اصلاً اہل علم ہی کی علمی کاوشوں کا ثمرہ ہے۔ اس دائرے میں تو کسی ایک صاحب علم کی رائے کی بھی بڑی اہمیت ہے چہ جائیکہ فقہاء کے ایک بہت بڑے گروہ کے اتفاق کے علمی وزن کی بالکلیہ نفی کر دی جائے۔ میرا اختلاف 'اجماع' کو جو عملاً کسی مسئلے میں بعض فقہاء کی رائے نقل ہونے اور دوسرے اہل علم سے کوئی اختلاف منقول نہ ہونے سے عبارت ہے ایک فقہی اصول کے طور پر تسلیم کرنے اور اسے وزن دینے سے نہیں بلکہ اس کو کتاب وسنت کے نصوص کے درجے میں ایک ایسی قطعی حجت قرار دینے سے ہے جس سے کسی حال میں اختلاف نہ کیا جا سکتا ہو۔ دوسرے لفظوں میں، میں اصولیین کے اس گروہ کی رائے کو زیادہ درست سمجھتا ہوں جو اجماع سکوتی کو حجت قطعیہ نہیں بلکہ حجت ظنیہ قرار دیتا ہے چنانچہ آمدی نے لکھا ہے

فالاجماع السکوتی ظنی و الاحتجاج به ظاهر لا قطعی (الاحکام: 1/ 254)

غایته انه خالف الاجماع السکوتی و نحن نقول بجواز ذلک۔ (الاحکام: 1/260) ظاہر ہے کہ ظنی درجے کی یہ حجت یہ درجہ ہرگز نہیں رکھتی کہ اس کی بنیاد

پر قران و سنت سے براہ راست استنباط کا دروازہ ہی بند کر دیا جائے اور اگر کوئی صاحب علم نصوص کی روشنی میں کوئی مختلف رائے پیش کرے تو اسے اس پر گردن زدنی قرار دے دیا جائے۔ میں نے اسی تناظر میں امام ابن تیمیہ کے اس ارشاد کا حوالہ دیا ہے کہ اگر کوئی صاحب علم کتاب و سنت سے استدلال کی بنیاد پر کوئی رائے پیش کرے تو اس کے جواب میں اجماع کا حوالہ دے کر اسے خاموش نہیں کرایا جا سکتا۔" (براہین: 181- 180)

ہم کہتے ہیں

عمار صاحب نے یہاں تین زیادتیاں کی ہیں۔

پہلی زیادتی

فقہاء دو قسم کے اجماع کا ذکر کرتے ہیں۔ ایک اجماع صریح کا اور ایک اجماع سکوتی کا۔ پھر فقہاء کو بھی معلوم ہے کہ اجماع صریح کا حصول دشوار ہے۔ فخر الاسلام بزدوی اپنی اصول میں لکھتے ہیں:

و لنا النطق منهم اجمعين متعذر غير معتاد بل المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى و يسلم سائرهم.

[ترجمہ: ہماری دلیل یہ ہے کہ ایک ایک مجتہد کر کے سب سے زبانی کہلوانا تو دشوار ہے اور عادت کے خلاف ہے۔ اور عادت یہ ہے کہ ہر زمانے میں بڑے فقہاء ایک فتوی دیتے ہیں اور دیگر تمام فقہاء (اگر اس سے متفق ہوں تو) اس کو تسلیم کرتے ہیں]

لہذا عمار صاحب کو چاہیے تھا کہ وہ اپنی گفتگو اجماع سکوتی کے دائرے میں رکھتے لیکن انہوں نے قارئین کو محض چکر دینے کی خاطر اجماع صریح (یا حقیقی) کے ابطال پر کئی صفحات سیاہ کیے اور اجماع کو حجت سمجھنے والوں پر یہ طنز بھی کیا:

"تاہم واقعہ یہ ہے کہ یہ خیال جس قدر عام ہے اتنا ہی حقیقت واقعہ سے دور اور امت مسلمہ کی علمی روایت کے نہایت محدود، سطحی اور عامیانہ مطالعے کا نتیجہ ہے۔"

پھر ہمارے نشاندہی کرنے پر بالآخر اجماع سکوتی کے ذکر پر اتر تو آئے لیکن چند جارحیتوں کے ساتھ، جو یہ ہیں:

پہلی جارحیت

عمار صاحب نے مذکورہ بالا عبارت میں لکھا:

''فقہ و استنباط کا دائرہ دین و شریعت کی اساسات کی تعیین سے نہیں بلکہ اس کے اجزاء کی تفہیم اور تعبیر و تشریح سے متعلق ہے۔''

عمار صاحب نے اس جملہ کو بھی چیستان بنا کر پیش کیا ہے۔ وہ اس کو سہل کر کے یوں بھی لکھ سکتے تھے کہ:

فقہی اجتہاد و استنباط کا تعلق اصول اربعہ کی تعیین سے نہیں ہے کیونکہ ان کی تعیین کا مرحلہ تو اجتہاد و استنباط سے پہلے ہے، جبکہ اجتہاد و استنباط کا تعلق ان احکام کی تعبیر و تشریح سے ہے جن پر نصوص مشتمل ہوں۔

عمار صاحب کی یہ بات بھی علی الاطلاق درست نہیں ہے کیونکہ اصول اربعہ یا اساسات شرعیہ کی جو تعیین کی گئی ہے وہ اس لیے بھی تو کی گئی ہے کہ معلوم ہو کونسی تعبیر و تشریح معتبر ہے اور کونسی نہیں ہے۔ جو حضرات اجماع سکوتی کو قطعی حجت مانتے ہیں وہ کوئی قیاس کریں یا کسی خبر واحد کی تشریح کریں یہ ضروری ہوگا کہ وہ اجماع سکوتی کے خلاف نہ ہو۔

دوسری جارحیت

عمار صاحب آگے لکھتے ہیں:

''اور اس ضمن میں (یعنی اجزاء کی تفہیم اور تعبیر و تشریح کے ضمن میں) ہمارا علمی ذخیرہ اصلاً اہل علم ہی کی علمی کاوشوں کا ثمرہ ہے۔ اس دائرے میں تو کسی ایک صاحب کی رائے کی بھی بڑی اہمیت ہے چہ جائیکہ فقہاء کے ایک بہت بڑے گروہ کے اتفاق کے علمی وزن کی بالکلیہ نفی کر دی جائے۔''

اجماع سکوتی کے بارے میں عمار صاحب کے ان کلمات سے کوئی دھوکہ نہ کھائے کہ وہ اس کو کچھ وزن دیتے ہیں کیونکہ اس کے بعد جو باتیں انہوں نے کہی ہیں وہ اس دھوکے کو کھولتی ہیں۔ عمار صاحب لکھتے ہیں:

"میرا اختلاف 'اجماع' کو جو عملاً کسی مسئلے میں بعض فقہاء کی رائے نقل ہونے اور دوسرے اہل علم سے کوئی اختلاف منقول ہونے سے عبارت ہے ایک فقہی اصول کے طور پر تسلیم کرنے اور اسے وزن دینے سے نہیں بلکہ اس کو کتاب وسنت کے نصوص کے درجے میں ایک ایسی قطعی حجت قرار دینے سے ہے جس سے کسی حال میں اختلاف نہ کیا جا سکتا ہو۔ دوسرے لفظوں میں، میں اصولیین کے اس گروہ کی رائے کو زیادہ درست سمجھتا ہوں جو اجماع سکوتی کو حجت قطعیہ نہیں بلکہ حجت ظنیہ قرار دیتا ہے۔۔۔۔ ظاہر ہے کہ ظنی درجے کی یہ حجت یہ درجہ ہرگز نہیں رکھتی کہ اس کی بنیاد پر قرآن وسنت سے براہ راست استنباط کا دروازہ ہی بند کر دیا جائے۔"

ہم کہتے ہیں

ابھی چند سطریں پہلے ہم نے عمار صاحب کے یہ الفاظ نقل کیے تھے کہ

"اس دائرے میں تو کسی ایک صاحب علم کی رائے کی بھی بڑی اہمیت ہے چہ جائیکہ فقہاء کے ایک بہت بڑے گروہ کے اتفاق کے علمی وزن کی بالکلیہ نفی کر دی جائے۔"

ان میں عمار صاحب نے اجماع سکوتی کو اتنا وزن دیا کہ ایک شخص کی رائے سے اس کی نفی نہیں کی جا سکتی۔

اب عمار صاحب کی یہ عبارت بار بار پڑھئے:

"ظاہر ہے کہ ظنی درجے کی یہ حجت یہ درجہ ہرگز نہیں رکھتی کہ اس کی بنیاد پر قرآن و سنت سے براہ راست استنباط کا دروازہ ہی بند کر دیا جائے۔"

اس جملے میں عمار خان جاوید غامدی یا اپنی کی رائے کے آگے جس کا انہوں نے

قرآن وسنت سے براہ راست استنباط کیا ہوا اجماع سکوتی کو کچھ حیثیت دینے کو تیار نہیں۔

عمار صاحب کے استاد الاستاد امین احسن اصلاحی صاحب نے بھی اتنی جرأت نہیں کی جتنی عمار صاحب کر گئے ہیں۔ اصلاحی صاحب لکھتے ہیں:

i۔ کسی اجتہاد پر اجماع ہو جانے کے بعد اس کی حیثیت صرف ایک رائے کی نہیں رہ جاتی بلکہ وہ شریعت کے نصوص کی طرح ایک حجت شرعی بن جاتا ہے جس کی مخالفت کسی کے لیے بھی جائز نہیں۔ (اسلامی قانون کی تدوین: 60)

ii۔ اسی طرح ائمہ اربعہ اگر کسی بات پر متفق ہوں تو اس کی حیثیت بھی محض ایک رائے کی نہیں رہ جاتی اگر چہ ہم اس کو اصطلاحی اجماع کا درجہ نہ دے سکیں اور اس سے اختلاف کو ناجائز نہ ٹھہرائیں۔ (اسلامی قانون کی تدوین: 62)

نتیجہ

اجماع کا جنازہ پڑھ لینے کے بعد اب عمار صاحب کا تجویز کردہ استنباط و اجتہاد کون کرے گا؟ یعنی نصوص کا از سر نو جائزہ لے کر اجتہاد و استنباط کون کرے گا۔ ظاہر ہے کہ یہ کام عمار صاحب اور ان کے استاذ جاوید غامدی کریں گے۔ جاوید غامدی مجتہد مطلق ہوئے اور عمار خان ان کے مجتہد فی المذھب ہوئے اور ان کا مذہب گمراہی و ضلالت کا ہے جیسا کہ ان کے اجتہادات سے واضح ہے۔

دوسری زیادتی

اصول بزدوی کی شرح کشف الاسرار میں مذکور ہے:

صورة المسئلة ما اذا ذهب واحد من اهل الحل و العقد فی عصر الی حکم فی مسئلة قبل استقرار المذاهب علی حکم تلک المسئلة و انتشر ذلک بین اهل عصره و مضی مدة التأمل فیه و لم یظهر له مخالف. (3 /228)

(ترجمہ: مسئلے کی صورت اس وقت ہے جب اہل حل وعقد یعنی مجتہدین میں سے کسی ایک مجتہد نے فقہی مذہب کے قرار پکڑنے اور مدون ہونے سے پہلے ایک زمانے میں ایک

مسئلے کے بارے میں اپنی رائے دی اور یہ رائے اس کے ہم عصر فقہاء کے مابین پھیل گئی اور اس میں غور وفکر کے لیے جتنی مدت درکار تھی وہ بھی گذر گئی اور کوئی مخالف رائے سامنے نہیں آئی تو ہمارے یعنی حنفیہ کے اکثر اصحاب کے نزدیک اجماع قطعی ہوگا)۔

بعینہ یہی بات مسلم الثبوت میں ہے:

اذا افتی بعضهم او قضی قبل استقرار المذهب و سکت الباقون و قد مضی مدة التأمل عادة و لا تقية فاکثر الحنفية اجماع قطعی.

اس سے معلوم ہوا کہ استقرار مذاہب کے بعد اجماع کے حاصل ہونے کی وہ صورت نہیں ہے جو استقرار سے پہلے تھی۔ استقرار کے بعد کسی مسئلے میں اجماع ہونے کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ ان مذاہب کے اقوال کو دیکھا جائے۔ یہ مذاہب چار ہیں جو رائج ہیں اور دنیا بھر کے مسلمان چونکہ ان مذاہب کے دائرے کے اندر ہیں اور کوئی مجتهد مطلق فی المذهب ہونے کا مدعی نہیں لہذا مذاہب اربعہ کے استقرار کے بعد سے جس مسئلے میں چاروں مذاہب کا اتفاق ہو اس پر اجماع ہونے کو کہا جائے گا۔

رہا غیر مقلدین کا مذہب تو اول تو ان کا حدوث بہت بعد میں ہوا، دوسرے ان میں کوئی مجتہد نہیں ہوا جبکہ اجماع میں مجتہد کے قول کا عتبار ہوتا ہے اور تیسرے یہ کسی تسلیم شدہ مجتہد کے مقلد نہیں اس لیے ان کی مخالفت کا اعتبار نہیں ہے۔

تیسری زیادتی

اجماع سکوتی کے بارے میں موٹے موٹے دو قول ہیں: (۱) حنابلہ اور اکثر حنفیہ کا کہ اجماع سکوتی حجت قطعیہ ہے۔ (۲) آمدی، ابن حاجب اور کرخی رحمہم اللہ کا کہ وہ اجماع سکوتی کو حجت ظنیہ کہتے ہیں۔

اجماع کی سند و بنیاد یا تو خبر واحد ہوتی ہے یا قیاس ہوتی ہے۔ اگر اجماع اسی درجے میں حجت ظنیہ ہو جس درجے میں خبر واحد اور قیاس حجت ظنیہ ہیں تو اجماع کا ذکر ہی فضول رہتا ہے کیونکہ اجماع کے بغیر ہی خبر واحد اور قیاس خود حجت ظنیہ ہیں۔ اس لیے ہم کہتے

ہیں کہ اجماع اگرچہ سکوتی ہو اس کی حجیت خبر واحد اور قیاس کی حجیت سے فائق ہے۔

جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کو فقہاء نے واجب بھی کہا ہے اور سنت مؤکدہ بھی حالانکہ دونوں میں کچھ فرق ہے۔لیکن چونکہ مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کی تاکید زیادہ ہے اس لیے اس کو تین طرح سے تعبیر کیا جاتا ہے:(i) واجب (ii) سنت مؤکدہ اور (iii) سنت مؤکدہ قریب بواجب۔

اسی طرح سے خبر واحد یا قیاس کے ساتھ جب اجماع مل جائے تو اصل حجت ظنیہ کی حجیت میں کسی قدر اضافہ ہو جاتا ہے جس کو تین طرح سے تعبیر کیا جا سکتا ہے: (i) حجت قطعیہ ہے، (ii) حجت ظنیہ ہے اور (iii) حجت ظنیہ قریب بقطعیہ ہے۔اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس اجماع کا منکر کافر تو نہیں ہوگا البتہ فاسق اور گمراہ ہوگا۔علاوہ ازیں اس اجماع کی مخالفت جائز نہ ہوگی یعنی اس اجماع کو نظر انداز کر کے مجتہد کو اپنے اجتہاد و استنباط سے کوئی نیا حکم لانا جائز نہ ہوگا۔

امین احسن اصلاحی صاحب کے وہ دو اقتباس جو ان کی کتاب ''اسلامی قانون کی تدوین'' سے اوپر ذکر کیے گئے ان سے ہماری اس بات کی تائید ہوتی ہے۔

چوتھی زیادتی

حنفیہ کے نزدیک اجماع سکوتی حجت قطعیہ ہے۔ہمارے علاقوں کی اکثر آبادی فقہ حنفی کی پیروکار ہے۔اسی وجہ سے یہاں کے اہل علم کے ذہنوں میں حنفیہ کے اصول و فروع نقش ہیں اور ان کے مخالف کوئی بات کہی جائے تو تشویش اور احتجاج ہونا قدرتی اور معقول بات ہے۔اس لیے اس بارے میں عمار خان کی طعنہ زنی خود ناجائز ہے۔

باب: 4

خرق اجماع اور عمار خان کی فریب کاری

عمار خان اپنا ایک ضابطہ لکھتے ہیں:

"اب جہاں تک اس ظاہری اتفاق یا اجماع کے علمی وزن کا تعلق ہے تو اکابر اہل علم کی آراء کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اسے استصحاب (یعنی کسی بات کو ظاہر کے مطابق درست تسلیم کرنا جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل سامنے نہ آجائے) کے درجے میں تو ضرور قابل اعتناء سمجھتے اور اسی تناظر میں اس سے استدلال بھی کرتے ہیں لیکن جب ان کے سامنے کوئی ایسا علمی سوال آجائے جس کی توجیہ سابقہ رائے کو درست ماننے کی صورت میں نہ ہو سکتی ہے یا کوئی ایسا عملی مسئلہ اٹھ کھڑا ہو جس کے لیے خود نصوص کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو وہ "مزعومہ اجماع" کو ایک طرف رکھتے ہوئے قرآن وسنت کے براہ راست مطالعے کی بنیاد پر اس سوال اور اشکال یا علمی مسئلے کے حل کے لیے نئی تعبیر پیش کرتے ہیں۔ "حدود وتعزیرات" کی تمہید میں ہم نے علمی اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے سابقہ آراء سے اختلاف کرنے اور پیش نظر سوال یہ اشکال کو حل کرنے کے لیے کوئی نئی رائے قائم کرنے کو اہل سنت کی علمی روایت کا حصہ قرار دیا اور اس طرز فکر کی نمائندگی کرنے والے اہل علم میں سے ابن حزم، امام رازی، ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ اور علامہ انور شاہ کشمیری کا ذکر کیا ہے۔ یہاں ہم اس نوعیت کی بعض مثالوں کا ذکر کریں گے۔ (براہین: 125)

مذکور ضابطے کی تفصیل

عمار خان نے اس عبارت میں اپنا جو ضابطہ ذکر کیا ہے اس کو دو شقوں میں دوبارہ ذہن نشین کر لیجیے۔

1۔ جب کوئی ایسا علمی سوال آجائے جس کی توجیہ سابقہ رائے کو درست ماننے کی صورت میں نہ ہو سکتی ہو:

2۔ کوئی ایسا عملی مسئلہ اٹھ کھڑا ہو جس کے لیے خود نصوص کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو

(ان دونوں صورتوں میں) وہ مزعومہ اجماع کو ایک طرف رکھتے ہوئے قران و سنت کے براہ راست مطالعے کی بنیاد پر اس علمی سوال اور عملی مسئلے کو حل کرنے کے لیے کوئی نئی رائے قائم کی جا سکتی ہے۔

آگے ہم ان دونوں شقوں کا تفصیل سے مطالعہ کرتے ہیں۔ پہلے دوسری شق کا

عمار خان کے ضابطے کی دوسری شق کی تفصیل

کوئی ایسا عملی مسئلہ اٹھ کھڑا ہو جس کے لیے خود نصوص کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو اگر پہلی رائے پر اجماع سکوتی قائم ہو تو اس اجماع کو نظر انداز کر دیا جائے اور قران و سنت کے براہ راست مطالعے کی بنیاد پر مسئلے کا حل نکالا جائے۔

اس ضابطے کی چند مثالیں خود عمار خان نے ذکر کی ہیں۔ عمار خان کی ذکر کردہ مثال نقل کرنے کے بعد ہم اس پر اپنا تبصرہ بھی کریں گے۔ وہ مثالیں یہ ہیں:

i۔ جس علاقے میں سو فیصد مسلمان رہتے ہوں اور حکومت کے پاس لوگوں سے وصول کیا ہوا مال صرف زکوۃ کا ہو تو یہ عملی مسئلہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے کہ زکوۃ کا مال محدود ہوتا ہے اور مسلمانوں کی ضروریات بہت سی ہوتی ہیں تو کیا قرانی مصارف کے علاوہ دیگر مصارف میں بھی زکوۃ کو خرچ کیا جا سکتا ہے۔ عمار خان نے حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی طرف اس بات کو منسوب کیا ہے کہ زکوۃ کے جو مصرف قران پاک میں مذکور ہیں

ان کے علاوہ بھی مسلمانوں کی دیگر ضروریات میں زکوۃ کو خرچ کیا جا سکتا ہے۔

ii۔ تہذیب و تمدن کے اس جدید دور میں کسی زانی کو اگرچہ وہ شادی شدہ ہی ہو رجم کرنا یعنی پتھر مار مار کر اس کی جان نکالنا وحشت ناک ہے اور کوئی مہذب و متمدن انسان، اس کے تصور ہی سے وحشت کھاتا ہے اس لیے عملی ضرورت اٹھ کھڑی ہوئی کہ اس سزا کو یا تو تبدیل کر دیا جائے یا اس کو ایسے زانی کے لیے خاص کر دیا جائے جو بڑا بدمعاش ہو اور زنا بالجبر کرتا ہو یا بدکاری کے اڈے چلاتا ہو یا حکومت کی جانب سے مہلت دیے جانے کے باوجود اصلاح پر آمادہ نہ ہوتا کہ ایسی وحشتناک سزا کو سن کر لوگ وحشت نہ کھائیں۔ اس غرض کے لیے ضروری تھا کہ سورہ نساء کی آیات 15 اور 16 کا مضمون ان ہی بدکار لوگوں سے متعلق کیا جائے۔ عمار خان اور ان کے اکابر ثلاثہ یعنی حمید الدین فراہی، امین احسن اصلاحی اور جاوید غامدی نے یہی کام کیا ہے۔ عمار خان نے پہلے تو یہ ظاہر کیا کہ سورہ نساء کی یہ دو آیتیں پچھلے مستند مفسرین کے لیے بڑی الجھن کا باعث رہیں۔ پھر اس الجھن کو واضح کرنے کے لیے سابقہ مفسرین کے اقوال نقل کر کے ان کو مختلف طرح سے مخدوش قرار دیا کیونکہ یہ اقوال عمار خان کے مطلوب میں رکاوٹ تھے۔ پھر ان کے بعد امین احسن اصلاحی کے قول کو ذکر کیا اور اس سے جزوی اتفاق و اختلاف کر کے بالآخر جاوید غامدی کی بات کو لا کر اپنی اختراعی الجھن کو حل کر لیا اور ساتھ ساتھ مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کو بھی اپنا ہمنوا ثابت کرنے کی کوشش کی کہ قرآن کی رو سے شادی شدہ زانی کی اصل سزا سو کوڑے ہیں اور رجم ثانوی سزا ہے۔

iii۔ پہلے دور میں عورتیں گھروں میں رہتی تھیں، باہر نکلنا نہیں ہوتا تھا، لکھنا پڑھنا جانتی نہ تھیں پھر حدیث میں ان کو ناقص دین اور ناقص عقل کہا گیا تو درست کہا گیا اور اس کی بنیاد پر عورتوں کی حکمرانی کو اسلام نے ناجائز کہا۔ لیکن اب حالات بدل گئے ہیں اب وہ ناقص عقل نہیں رہیں۔ وہ کالجوں اور یونیورسٹیوں میں پڑھتی ہیں، مقابلے کے امتحان پاس کرتی ہیں۔ ڈاکٹر اور وکیل بنتی ہیں لڑکوں سے زیادہ نمبر حاصل کرتی ہیں اور بہت سے شعبوں کی سربراہ بنتی ہیں۔ ان بدلے ہوئے حالات میں ایک طرف عورتیں

ناقص العقل نہ رہیں اور دوسری طرف حکمرانی کا نظام بدل گیا اور بادشاہت کی جگہ جمہوریت نے لے لی جس میں اکثریت کی رائے پر عمل کیا جاتا ہے۔اس صورت حال میں عورتوں کی حکمرانی جائز ہونی چاہیے اور سابقہ اجماع کی رعایت بھی ضروری نہیں۔اسی لیے مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے سابقہ اجماع کو نظر انداز کر کے جمہوری نظام میں عورت کی سربراہی کو جائز کہا ہے۔

عمار خان کا کہنا ہے کہ یہ مثالیں اس ضابطہ کی ہیں کہ اس وقت ایسا عملی مسئلہ کھڑا ہو گیا ہے جس کے لیے خود نصوص کی طرف از سرنو رجوع کرنے کی ضرورت ہے اور سابقہ اجماع کی اہمیت اور حجیت ختم ہو گئی ہے۔ پہلی مثال میں شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ، دوسری میں مولانا انور شاہ کشمیری اور تیسری مثال میں مولانا تھانوی رحمہم اللہ کے اقوال اور ان کی روش کو اس ضابطے کی واضح دلیل اور تائید بتایا ہے۔

آگے ہم نے ان مثالوں سے متعلق عمار خان کے اقتباسات نقل کر کے ان پر اپنا تبصرہ کیا ہے۔ پہلی دو مثالیں تو عمار خان کی فریب کاریاں ہیں اور تیسری مثال ان کی دھونس ہے اور کچھ نہیں۔

پہلی مثال

عمار خان لکھتے ہیں:

> سورہ توبہ کی آیت ۶۰ میں اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاکِيْنَ کے الفاظ آئے ہیں اور یہاں زکوۃ وصدقات کے آٹھ مصارف بیان کیے گئے ہیں۔ انما ظاہر ہے کہ حصر کے لیے ہے۔ چنانچہ مفسرین اور فقہاء بالاجماع اس آیت سے یہ فقہی مسئلہ اخذ کرتے ہیں کہ زکوۃ کے مصارف آیت میں بیان ہونے والے آٹھ گروہوں میں محصور ہیں اور ان کے علاوہ کسی اور مصرف پر زکوۃ خرچ نہیں کی جاسکتی۔ تاہم شاہ ولی اللہ نے ہمارے علم کی حد تک پہلی مرتبہ اس رائے سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ اسلامی ریاست کی ضروریات بے حد متنوع اور

وسیع ہیں اور زکوٰۃ کو ان آٹھ مصارف میں محصور کر دینے سے ریاست کی دیگر ضروریات پوری نہیں کی جاسکتیں، اس لیے ریاست ہر قسم کے اخراجات کے لیے زکوٰۃ کی رقم صرف کرسکتی ہے۔ جہاں تک آیت کا تعلق ہے تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں اِنَّمَا کے حصر کا رخ مذکورہ آٹھ مصارف میں زکوٰۃ کو محصور کرنے کی طرف نہیں بلکہ سیاق کلام میں بیان ہونے والی منافقین کی اس خواہش کے مقابلے میں آیا ہے کہ انہیں بھی اس مال میں سے وافر حصہ دیا جائے۔ گویا آیت کا مطلب یہ نہیں کہ زکوٰۃ ان آٹھ مصارف کے علاوہ کہیں خرچ نہیں کی جاسکتی، بلکہ یہ ہے کہ زکوٰۃ وصدقات کا اصل مصرف کھاتے پیتے لوگوں کی ہوس مال کی تسکین نہیں بلکہ اس کے اصل حقدار تو فقراء ومساکین اور دوسرے صاحبِ احتیاج لوگ ہیں۔ (حجۃ اللہ البالغہ: 2 /133-134)

ہمارا جواب

جواب کا مقدمہ: اپنے جواب کے مقدمہ کے طور پر ہم حجۃ اللہ البالغہ کی اصل عبارت نقل کرتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ مصارف زکوٰۃ کے بارے میں لکھتے ہیں:

و عن ابن عباس یعتق من زکاۃ مالہ و یعطی فی الحج و عن الحسن مثلہ ثم تلا (انما الصدقات للفقراء) فی ایہا اعطیت اجزأت و عن ابی الآس حملنا النبی ﷺ علی ابل الصدقۃ للحج و فی الصحیح و اما خالد فانکم تظلمون خالداً و قد احتبس ادراعہ و اعتدہ فی سبیل اللہ، و فیہ شیئان: جواز ان یعطی مکان شیء شیئا اذا کان انفع للفقراء و ان الحبس مجزیٔ عن الصدقۃ. قلت علی ھذا فالحصر فی قولہ تعالیٰ انما الصدقات اضافی بالنسبۃ الی ما طلبہ المنافقون فی صرفہا فیما یشتہون علی ما یقتضیہ سیاق الآیۃ. و السر فی ذلک ان الحاجات غیر محصورۃ و لیس فی بیت المال فی البلاد الخالصۃ للمسلمین غیر الزکاۃ کثیر مال فلا بد من توسعۃ لتکفی نوائب المدینۃ.

(ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اپنی زکوٰۃ کے مال سے غلام کو آزاد کرتے تھے اور حج پر جانے والے کو بھی دیتے تھے۔ حسن بصری رحمہ اللہ سے بھی ایسے ہی منقول ہے پھر انہوں نے یہ آیت تلاوت فرمائی اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَاءِ اور ابو الآس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ حج کے سفر کے لیے رسول اللہ ﷺ نے ہمیں زکوٰۃ کے اونٹ عطا فرمائے اور صحیح حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا رہے خالد تو تم خالد پر زیادتی کرتے ہو۔ انہوں نے تو اپنی زرہیں اور دیگر (جنگی) سامان راہ خداوندی میں وقف کیا ہوا ہے۔ اس سے دو باتیں حاصل ہوئیں۔ (1) زکوٰۃ میں کسی کے ذمے جو شے بنتی ہے اس کے بدلے ایسی شے دینا جائز ہے جس میں فقراء کا زیادہ فائدہ ہے۔ (2) راہ خداوندی میں کسی شے کو وقف کرنا زکوٰۃ سے کفایت کرتا ہے۔

شاہ صاحب لکھتے ہیں: میں کہتا ہوں: اس بنا پر ارشاد خداوندی اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ میں جو حصر ہے وہ منافقوں کے مقابلے میں ہے جو یہ مطالبہ کرتے تھے کہ ان کو زکوٰۃ میں سے وافر حصہ ملنا چاہیے جس کو وہ جہاں جی چاہے استعمال کریں جیسا کہ آیت کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے۔ اس میں حکمت و راز یہ ہے کہ حاجتیں محدود نہیں ہوتیں اور ان علاقوں میں جہاں سو فیصد مسلمان رہتے ہوں ان کے بیت المال میں زکوٰۃ کے علاوہ مال زیادہ نہ ہوگا۔ لہٰذا ضروری ہے کہ زکوٰۃ کے مصارف میں توسع ہوتا کہ علاقے والوں کے حوادث میں زکوٰۃ ہی کفایت کر سکے)۔

اصل جواب یہ ہے:

عمار خان کی یہ بات (کہ مفسرین اور فقہاء بالاجماع اس آیت سے یہ فقہی مسئلہ اخذ کرتے ہیں کہ زکوٰۃ کے مصارف آیت میں بیان ہونے والے آٹھ گروہوں میں محصور ہیں اور ان کے علاوہ کسی اور مصرف پر زکوٰۃ خرچ نہیں کی جاسکتی) درست نہیں ہے۔

وفی الرقاب یہ چوتھا مصرف ہے۔ ہدایہ کی شرح بنایہ میں ہے:

توضع الزكاة في الرقاب و هو جمع رقبة ان يعان المكاتبون منها اى من الزكاة فى فك رقابهم. هذا تفسير لقوله و فى الرقاب المذكورة فى الآية اى يعانون على اداء بدل الكتابة. و به قال الشافعي و مالك و احمد فى رواية و هو قول اكثر العلماء رحمهم الله . و قال مالك و احمد فى رواية المراد ان يشترى بجزء مال الصدقة عبدا فيعتقه و هو المروى عن ابن عباس و الحسن البصرى و اكثر العلماء منهم سعيد بن جبير و ابراهيم النخعي و الزهرى و الثورى و الليث بن سعد.(بنایہ : 4 /182)

(ترجمہ: مال زکوٰۃ کو گردنوں کے چھڑانے میں بھی خرچ کیا جاسکتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ زکوٰۃ کی رقم سے مکاتب کی مدد کی جائے تاکہ وہ آزاد ہوجائے۔ یہ آیت کے لفظ وَفِي الرِّقَابِ کی تفسیر ہے یعنی بدل کتابت کی ادائیگی میں ان کی مدد کی جائے۔ شافعی، مالک اور احمد رحمہم اللہ کی ایک روایت اور دیگر اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ مالک اور احمد کی دوسری روایت کے مطابق اس سے مراد یہ ہے کہ زکوٰۃ کی رقم سے غلام خریدے اور پھر اس کو آزاد کردے۔ یہ قول حضرت عبداللہ بن عباس، حسن بصری اور اکثر علماء کا ہے جن میں سے سعید بن جبیر ابراہیم نخعی، زہری، سفیان ثوری اور لیث بن سعد ہیں)۔

(و لا تصرف الى اغنياء الغزاة عندنا لان المصرف هو الفقراء) اى و لا تصرف الزكاة الى اغنياء الغزاة عندنا لان المصرف هو الفقراء اى لان مصرف الزكاة هو الفقراء و اشار بقوله عندنا الى خلاف الشافعى رحمه الله فان عنده يجوز ان يدفع الى الغازى مع الغناء و به قال مالك. (بنایہ: 187/4)

(ترجمہ: ہمارے نزدیک ان مجاہدین کو زکوٰۃ نہ دی جائے گی جن کے پاس مال موجود ہو کیونکہ زکوٰۃ کا مصرف فقراء ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا اس بارے میں ہم سے اختلاف ہے اور وہ مجاہد کے پاس مال ہوتے ہوئے بھی اس کو زکوٰۃ دینا جائز کہتے ہیں اور یہی امام مالک رحمہ اللہ کا قول ہے)

خلاصہ جواب

یہ ہے کہ قرآن پاک میں مذکور آٹھ مصارف میں سے مؤلفۃ القلوب کو چھوڑ کر باقی سات کے مصارف ہونے پر اتفاق واجماع ہے لیکن ان میں سے بعض کی صورتوں میں اختلاف ہے مثلاً اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مکاتب غلام کو کتابت کی کل رقم دے دی جائے جو وہ مالک کو خود ادا کر کے آزادی حاصل کر سکے۔ البتہ اس صورت میں اختلاف ہے کہ ایک شخص زکوۃ کے لیے مختص کی گئی رقم سے ایک غلام خریدے اور پھر اس کو آزاد کر دے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ طریقہ درست نہیں ہے جبکہ دیگر ائمہ اس کو جائز کہتے ہیں۔ لہذا ان مصارف کی تفصیل میں اختلاف ہے اور یہ اختلاف صحابہ و تابعین کے دور سے چلا آرہا ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی کتاب "حجۃ اللہ البالغۃ" فقہ و فتاویٰ کی کتاب نہیں ہے بلکہ دین کے اسرار و حِکم پر مشتمل ہے اس لیے وہ غیر حنفیہ کا قول بھی ذکر کر کے اس کی حکمتیں اور اسرار بتاتے ہیں جیسے یہاں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور حسن بصری رحمہ اللہ کا قول نقل کر کے ان کی حکمت یہ بتائی کہ ان کے مطابق مسلمانوں پر جو اور حوادث پیش آئیں ان میں زکوۃ سے مدد لی جا سکتی ہے۔ شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اس فقہی مسئلے میں اپنی کوئی رائے پیش نہیں کی اس لیے عمار صاحب کا یہ کہنا:

> "تاہم شاہ ولی اللہ نے ہمارے علم کی حد تک پہلی مرتبہ اس رائے سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ اسلامی ریاست کی ضروریات بے حد متنوع اور وسیع ہیں اور زکوۃ کو ان آٹھ مصارف میں محصور کر دینے سے ریاست کی دیگر ضروریات پوری نہیں کی جا سکتیں، اس لیے ریاست ہر قسم کے اخراجات کے لیے زکوۃ کی رقم صرف کر سکتی ہے۔"

یہ محض اختراع و افتراء ہے جو عمار خان نے شاہ صاحب رحمہ اللہ کے سر باندھا ہے۔ عورت کی دیت کے نصف ہونے کی جو توجیہ ہم نے کی اس پر عمار خان نے ہمیں

توجیہ القول بما لا یرضی بہ قائلہ کا الزام دیا جو کہ خود ناحق تھا لیکن انہوں نے تو قائل کے قول کو ہی بدل ڈالا۔

دوسری مثال

عمار خان لکھتے ہیں:

"۔۔۔مثال کے طور پر رجم کی سزا ہی کو لیجئے۔ فقہاء اور اصولیین نے حدیث میں شادی شدہ زانیوں کے لیے بیان ہونے والی اس اضافی سزا کی توجیہ کرتے ہوئے جو مختلف آراء پیش کی ہیں مولانا انور شاہ کشمیری ان پر اطمینان نہیں رکھتے اور اسی عدم اطمینان کے تناظر میں انہوں نے یہ اچھوتی رائے ذکر کی ہے کہ قرآن مجید میں رجم کا حکم کسی واضح آیت کی صورت میں نہیں بلکہ سورہ مائدہ کی آیات ۴۱-۴۳ میں مذکور اس واقعے کے ضمن میں نازل ہوا ہے جس میں یہود کے منافقانہ اغراض کے تحت ایک مقدمے کے فیصلے کے لیے رسول اللہ ﷺ کی طرف رجوع کرنے کا ذکر ہے۔ ان کی رائے میں قرآن مجید نے رجم کا ذکر اصلاً شریعت محمدیہ کے ایک حکم کے فیصلے کے طور پر نہیں بلکہ شریعت موسوی کے آثار و باقیات کی حیثیت سے کیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ قرآن مجید کے نزدیک شادی شدہ زانی کے لیے بھی اصل سزا سو کوڑے ہی ہے اور وہ عمومی طور اسے رجم کی سزا نہیں دینا چاہتا۔ شاہ صاحب مزید فرماتے ہیں کہ قرآن کی رو سے زانی کے لیے سو کوڑے کی سزا تو لازم ہے جبکہ رجم ایک ثانوی سزا ہے جس کو نمایاں اور عملاً رائج نہ کرنا مقصود ہے اس لیے اگر اس کا ذکر قرآن میں تصریحاً کر دیا جاتا تو اس کی اہمیت نمایاں ہو جاتی اور اس کے نفاذ کو ٹالنے کا مقصد حاصل نہ ہوتا۔" (فیض الباری۔۔۔) (براہین: 132)

ہمارا جواب

عمار خان نے اپنی اس عبارت میں یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ مولانا انور شاہ

کشمیری رحمہ اللہ شادی شدہ زانی کے لیے رجم کو حد خیال نہیں کرتے تھے بلکہ سو کوڑوں کو اصل حد مان کر رجم کو ثانوی سزا سمجھتے تھے جس کو نمایاں اور عملاً رائج نہ کرنا مقصود تھا۔

عمار خان کی یہ بات درست نہیں ہے۔ مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ رجم کے حد ہونے کا انکار نہیں کرتے اور فیض الباری میں اس کے حد ہونے کا اعتراف کرتے ہیں۔ البتہ رجم کا ذکر قرآن میں کیوں نہیں ہے؟ اس کی حکمت سے وہ بحث کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

فاعلم ان نظم القران اذا کان یفهم ان تلک الآیة نزلت فی قضیة کذا ثم لم تکن تلک القضیة مذکورة فیها فالذی تحکم به الشریعة الانصاف ان یکون هذا الحدیث فیه تلک القضیة فی حکم القران لان القران بنی نظمه الیه و اشار من عبارته الیه فلابد من اعتباره و حینئذ لا حاجة الی تصریحه بالرجم اذ کفی عنه الحدیث فاغنی عن ذکره. (فیض الباری:.../230)

(ترجمہ: جان لو کہ جب یہ معلوم ہو کہ قرآن کی فلاں آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی پھر وہ معاملہ قرآن میں مذکورہ نہ ہو تو شریعت انصاف یہ حکم لگاتی ہے کہ وہ حدیث جس میں وہ معاملہ مذکور ہے، قرآن کے حکم میں ہے کیونکہ قرآن کے الفاظ اس پر مبنی ہیں اور اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں لہذا اس معاملہ کا اعتبار کرنا ضروری ہے اور اس وقت رجم کی تصریح کی ضرورت نہیں رہی کیونکہ حدیث میں اس کا ذکر کافی ہے)

" قوله (عن علی رضی الله عنه حین رجم المرأة یوم الجمعة و قال رجمتها بسنة رسول الله ﷺ) لم یخرج المصنف الروایة و اخرجها الحافظ فی الفتح و فیها انی جلدتها بالقران و رجمتها بالسنة و حملها الناس علی النسخ . قلت و الذی تبین لی ان اصل الحد فیه ما ذکره القرآن و هو الجلد اما الرجم فحد ثانوی و انما لم یأخذه القرآن فی النظم اخمالا لذکره لیندرئ عن الناس ما اندرأ فکان الجلد حدا مقصودا لا ینفک عنه بحال ، و

اما الرجم و ان کان حدا لکن المقصود درؤه متی ما امکن. فلو اخذه فی النظم لحصل تنویه امره و تشهیر ذکره و المقصود اخماله کیف و لو کان فی القران لکان وحیا یتلی مدی الدهر فلم یحصل المقصود ..... فالاولیٰ ان یکون الرجم باقیا فی العمل و خاملاً فی القران .... ثم فی الحدیث علی رضی اللہ عنه ان رجمه ایاها کان بالسنة و قال الفقهاء انه بالآیة المنسوخة التلاوة الباقیة الحکم. قلت و تلک الآیة و ان نسخت فی حق التلاوة الا ان هذا الرکوع کله فی قصة الرجم. " (فیض الباری: 6 /353-354)

ترجمہ: (حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جمعہ کے روز ایک عورت کو رجم کیا اور فرمایا کہ میں نے اس کو رسول اللہ ﷺ کی سنت کے مطابق رجم کیا) امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ روایت پوری ذکر نہیں کی۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں اس کو پورا ذکر کیا۔ دیگر حضرات نے اس کو نسخ پر محمول کیا ہے [یعنی یہ کہ شادی شدہ زانی کی سو کوڑوں کی سزا رجم سے منسوخ ہو گئی تھی] میں کہتا ہوں کہ زنا میں اصل سزا سو کوڑے ہے جو قرآن نے ذکر کی ہے۔ رہی رجم تو وہ [کوڑوں کے بعد ثابت شدہ] ثانوی حد ہے اور قرآن نے اس کا ذکر نہیں کیا تا کہ اس کا ذکر مشہور نہ ہو اور جہاں تک ہو سکے، وہ مندری ہو۔ لہذا کوڑوں کی سزا مقصود حد ہے جو ہر حال میں لاگو ہوتی ہے [یعنی غیر شادی شدہ کو تو لگتی ہی ہے، شادی شدہ کو بھی لگتی ہے جس میں سنت سے رجم کا بھی ثبوت ہے]۔ رہی رجم تو اگرچہ وہ بھی حد ہے لیکن مقصود یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے اس کو ٹالا جائے۔ اگر اس کا ذکر قرآن میں کیا جاتا تو اس کی اہمیت بڑھ جاتی اور شہرت ہو جاتی جبکہ اس میں مقصود عدم تشہیر ہے۔ قرآن میں مذکور ہونے سے قیامت تک اس کی تلاوت ہوتی اور اصل مقصود حاصل نہ ہوتا ـ ـ ـ تو اولیٰ ہے کہ وہ عمل میں تو باقی رہے لیکن قرآن میں مذکور نہ ہو۔ پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے سنت کے مطابق عورت کو رجم کیا۔ فقہاء کہتے ہیں کہ رجم کی سزا اس آیت سے ہے جس کا حکم باقی

ہے اور تلاوت منسوخ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگرچہ وہ آیت تلاوت میں منسوخ ہے، لیکن یہ رکوع پورا کا پورا رجم کے قصہ ہی میں ہے [لہذا رجم کا قصہ قران ہی کے حکم میں ہے]۔ (براہین: 178 -177)

ہماری اس تحریر کے بعد عمار خان نے مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کے بارے میں پھر مزید کچھ نہیں لکھا۔ اس کی وجہ ہمیں معلوم نہیں حالانکہ اس سے پہلے عمار خان ہم پر ناحق گرجے برسے ہیں۔ انہوں نے لکھا:

"مولانا محترم (عبدالواحد) کی زیر بحث تنقید بھی اس دوہرے معیار کی مثال پیش کرتی ہے اس لیے کہ رجم کی سزا کی شرعی حیثیت کے حوالے سے مولانا امین احسن اصلاحی اور جناب جاوید احمد غامدی کی رائے پر تنقید کرتے ہوئے ان کی مذہبی حمیت اور جذبہ احقاق حق کا اظہار پوری فصاحت و بلاغت کے ساتھ ہوا ہے حالانکہ یہ دونوں اہل علم رجم کو اسلامی شریعت ہی کی ایک مستقل سزا قرار دیتے اور اس کا ماخذ خود قران مجید میں متعین کرتے ہیں۔ جبکہ فقہاء کے ساتھ ان کا اختلاف محض اس کے نفاذ کی شرائط کے حوالے سے ہے لیکن مجال ہے کہ علامہ انور شاہ کشمیری کی شان میں ایک لفظ بھی مولانا محترم کے قلم سے نکلا ہو جبکہ وہ رجم کو سرے سے اسلامی شریعت کا کوئی باقاعدہ حکم ہی نہیں سمجھتے اور ان کے خیال میں یہ سزا شریعت موسوی کی باقیات میں سے ہے جس کے ذکر کے لیے قران نے تصریح کے بجائے ابہام کا انداز اختیار کیا ہے تاکہ اسے شریعت کی کوئی باقاعدہ اور لازمی سزا نہ سمجھ لیا جائے۔" (براہین: 144)

قارئین خود دیکھ سکتے ہیں کہ عمار خان نے مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی طرف جو کچھ منسوب کیا ہے خود مولانا رحمہ اللہ اس کے خلاف تصریح کر رہے ہیں اور ان کی یہ تصریح خود عمار خان نے نقل کی ہے اور اس کا ترجمہ بھی خود کیا ہے۔

تیسری مثال

عمار خان لکھتے ہیں:

”بعض شاذ آراء کے علاوہ فقہاء کا عمومی طور پر اس پر اتفاق ہے کہ ایک اسلامی ریاست میں کوئی خاتون حکمرانی کے منصب پر فائز نہیں ہو سکتی۔ فقہاء اس کی بنیاد اس نکتے کو قرار دیتے ہیں کہ عورت رائے اور عقل کے اعتبار سے ناقص ہوتی ہے اس لیے وہ مردوں پر والی اور حاکم نہیں بن سکتی۔ تاہم برصغیر کے جید عالم مولانا اشرف علی تھانوی نے اپنے ایک فقہی فتوے میں یہ موقف پیش کیا ہے کہ حدیث میں خواتین کو حکمران بنانے کی جو ممانعت آئی ہے اس کا اطلاق بادشاہی نظام پر تو ہوتا ہے کیونکہ وہاں بادشاہ مطلق العنان حکمران کا درجہ رکھتا ہے اور کسی کے سامنے جوابدہ نہیں ہوتا۔ لیکن جمہوری طرز کی حکومتوں میں، جہاں منتخب نمائندوں یا کسی دوسری بالاتر اتھارٹی کے مشورے کا پابند ہونے کی وجہ سے اس کی عقل و رائے کے نقص کی تلافی ممکن ہے کسی خاتون کا حکمران بننا اس ممانعت کے دائرے میں نہیں آتا (دیکھئے امداد الفتاویٰ)۔“ (براہین: 134)

ہمارا جواب

عمار خان نے یہ مثال دی۔ اس کا جواب ہم نے اپنے ایک مکتوب میں یہ دیا تھا:

”مولانا تھانوی رحمہ اللہ کا فتویٰ ان کی اس بنیاد پر ہے کہ اجماع سے جو عورت کی سربراہی ناجائز ہے وہ اس وقت ہے جب اسے مطلق العنان بادشاہت حاصل ہو اور بات بھی یہ ہے کہ موجودہ دور سے پہلے بادشاہت ہی ہوتی تھی اس لیے اس کے مطابق حکم لگایا گیا تھا اور اجماع اس پر ہوا تھا۔ مولانا رحمہ اللہ نے ازسرنو غور و فکر کر کے اجماع و اتفاق سے اختلاف نہیں کیا۔“

(براہین: 178, 179)

ہمارے جواب کی وضاحت یہ ہے کہ پچھلے ڈیڑھ سو دو سو سال سے پہلے دنیا میں ہر طرف بادشاہت ہی طرز حکمرانی تھی جس میں حاکم خواہ مرد ہو یا عورت ہو مطلق العنان ہوتے تھے۔ ایسی صورت میں بادشاہ اور ملکہ کو کمال درجے کا عقل والا ہونا چاہیے تھا

تاکہ امور سلطنت میں وہ اپنے درباریوں سے مشورہ لے بھی تو فیصلہ وہ خود کرے تاکہ اس کو سب پر فوقیت حاصل رہے۔ ایک حدیث کی رو سے عورت ناقص العقل ہے الا ماشاء اللہ۔ یہی حدیث سند اجماع بنی اس لیے عورت مطلق العنانی بادشاہت کے لائق نہ تھی۔ جمہوریت کی ایجاد سے پہلے اس کا تصور نہ تو عوام میں تھا اور نہ اہل علم میں تھا لہذا فقہاء نے جب عورت کی حکمرانی کے عدم جواز کا حکم لگایا تو وہ بادشاہت کی حکمرانی پر تھا کیونکہ جو چیز ہر اعتبار سے مجہول ہو اور کسی بھی صورت سے اس کا تصور نہ ہو اس پر حکم لگانا غیر معقول بات ہے۔

غرض عورت کے بارے میں یہ طے شدہ تھا کہ شریعت اسلامیہ کی رو سے وہ بادشاہ یعنی مطلق العنان حاکم نہیں بن سکتی۔ جب جمہوریت کا نظام سامنے آیا تو یہ مطلق العنانی کے خلاف وجود میں آیا اس لیے یہ بات واضح تھی کہ جمہوریت بادشاہت کا ایک فرد نہیں ہے اور ان میں کچھ فرق ہے لہذا حکم میں بھی فرق ہے۔ عورت کے جمہوری حاکم بننے کے جواز کے لیے اس کی ضرورت نہیں تھی کہ مولانا رحمہ اللہ ناقصات عقل والی حدیث میں غور کریں اور علت میں غور وفکر کر کے علت کے تبدیل ہو جانے کو معلوم کریں اور اس کی بنیاد پر اجماع کو ترک کر دیں اور نئے حالات میں نیا حکم لگائیں۔ جمہوری حاکم بننے کے جواز کے لیے اتنا دیکھنا کافی تھا کہ جمہوریت کی حقیقت بادشاہت کی حقیقت سے مختلف ہے اور اس میں بادشاہت کے برخلاف کثرت رائے پر دار و مدار ہے۔

اس بات کو ہم مزید واضح کرتے ہیں:

بظاہر حالت تبدیل ہونے پر نص میں غور کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں:

1۔ منصوص حکم کی علت باقی نہ رہے مثلاً عورت میں بادشاہت کے عدم جواز کی علت نقص عقل ہو۔ اب کوئی یہ کہے کہ علت باقی نہیں رہی اور اب عورتیں تام العقل ہیں اور بادشاہ بن سکتی ہیں۔ مولانا تھانویؒ نے اس کو اختیار نہیں کیا۔

2۔ محکوم علیہ کو دیکھیں کہ منصوص میں کیا ہے اور غیر منصوص میں کیا ہے۔ محکوم علیہ بادشاہت تھی اور جمہوریت کا اہل عقل میں کچھ تصور نہ ہونے کی وجہ سے بادشاہت کے

تصور میں جمہوریت کا تصور شامل نہ تھا۔ جب جمہوریت کا تصور آیا تو وہ یہ تھا کہ یہ بادشاہت کے مغایر نظام ہے اور اس میں کوئی مطلق العنان نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے بادشاہت کا تصور اور اس کا حکم اپنی جگہ پر رہا اور جمہوریت کا تصور علیحدہ رہا اور اس کا حکم مختلف ہوا۔

بعض دیگر وجوہ اور دلائل کی وجہ سے ہم جمہوریت میں بھی عورت کی حکمرانی کو جائز نہیں کہتے لیکن دونوں میں فرق ہونے کی وجہ سے مولانا تھانوی رحمہ اللہ نے عورت کے جمہوری حکمران ہونے کو جائز کہا۔ ان کے نزدیک عورت کی بادشاہت کے عدم جواز کی علت عقل میں نقصان تھا اور جمہوریت میں اس علت کا تدارک ہو سکتا تھا۔

عمار خان کی کج بحثی

ہماری بات کو کج بحثی کا نشانہ بنانے کے لیے عمار خان نے اس کا یہ جواب لکھا:

"جہاں تک مولانا تھانوی کے از سر نو غور کرنے یا نہ کرنے کا تعلق ہے تو آپ (عبدالواحد) کی بات اس صورت میں درست ہو سکتی ہے جب فقہاء نے عورت کی حکمرانی کی شرعی حیثیت بیان کرتے ہوئے یہ تخصیص بیان کی ہو کہ یہ حکم کسی مخصوص نظام حکومت سے متعلق ہے۔ فقہاء اسے ایک مطلق ممانعت کے طور پر بیان کرتے ہیں۔ اس لیے مولانا تھانوی کا جمہوری طرز حکومت میں عورت کے لیے اس کی گنجائش پیدا کرنا اس کے سوا ممکن ہی نہیں تھا کہ وہ متعلقہ حدیث پر از سر نو غور کر کے اس کے محل کو متعین کریں اور اس کی روشنی میں یہ طے کریں کہ آیا جمہوری نظام حکومت میں عورت کا حکمرانی کے منصب پر فائز ہونا اس ممانعت کے تحت آتا ہے یا نہیں۔"

ہم کہتے ہیں

نئی صورتحال پیش آنے پر وہ اہل علم اور فقہاء جو اجماع سکوتی کو حجت قطعیہ مانتے ہیں وہ نصوص میں تو غور کرتے ہیں لیکن خرق اجماع کرنا تو دور کی بات ہے اس کا ارادہ

بھی نہیں کرتے۔ مولانا تھانوی رحمہ اللہ کی بات ہی کو لیجئے ظاہر ہے کہ ان کے سامنے سارے دلائل ہوں گے۔ ان کے سامنے عورت کی بادشاہت کے عدم جواز کی وجہ اس کا ناقص العقل ہونا ہے۔ انہوں نے یہ دیکھ کر کہ جمہوریت میں عورت کے نقص عقل کا تدارک ہوسکتا ہے بادشاہت میں نہیں ہوسکتا اتفاقی واجماعی مسئلے کو بعینہٖ باقی رکھا اور نئی صورتحال میں جواز کا قول کیا۔ جمہوریت کا حکم بادشاہت کے حکم میں شامل ہی نہیں تھا اس لیے تخصیص کی ضرورت ہی نہیں تھی۔

البتہ عمار خان کے نزدیک حالات بدلنے پر سابقہ اجماع کا خرق بھی جائز ہے۔ اس کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ سند اجماع جب حدیث ہو اور اس میں موجود حکم کی علت تبدیل ہو جائے اور عمار خان یہ کہیں کہ عورتیں اب ناقصات عقل نہیں رہیں۔ اب تو وہ بڑی بڑی ڈگریاں لیتی ہیں اور مردوں سے زیادہ نمبر حاصل کرتی ہیں۔ پہلے وہ گھروں میں پابند رہتی تھیں اس لیے ان کی عقل ناقص رہ جاتی تھی۔ اب وہ کالجوں اور یونیورسٹیوں میں جاتی ہیں، مقابلے کے امتحان پاس کرتی ہیں سائنس پڑھتی ہیں اور سپیشلسٹ درجے کی ڈاکٹر بنتی ہیں اس لیے وہ ناقص العقل نہ رہیں اور ان حالات میں وہ جمہوری حکمران تو کیا بادشاہت کی بھی اہل ہیں۔

عمار خان کی دھونس اور دھاندلی

ہم نے اب تک جو بات پیش کی اور عمار خان کی کج بحثوں کا جو جواب دیا وہ بالکل واضح ہے لیکن اب عمار خان کی دھونس اور دھاندلی دیکھیے۔ لکھتے ہیں:

”۔۔۔مولانا تھانوی کا جمہوری طرز حکومت میں عورت کے لیے اس کی گنجائش پیدا کرنا اس کے سوا ممکن ہی نہیں تھا کہ وہ متعلقہ حدیث پر از سر نو غور کر کے اس کے محل کا تعین کریں اور اس کی روشنی میں یہ طے کریں کہ آیا جمہوری نظام حکومت میں عورت کا حکمرانی کے منصب پر فائز ہونا اس ممانعت کے تحت آتا ہے یا نہیں۔“

(علاوہ ازیں ہم کہتے ہیں کہ مولانا تھانوی رحمہ اللہ تو اس لائق تھے کہ نصوص پر غور کرسکیں اور اصول فقہ کے قواعد وضوابط کا خیال رکھ سکیں تا کہ اجماع نہ ٹوٹے۔ کیا محض اتنی بات پر کہ مولانا تھانوی رحمہ اللہ نے نصوص پر غور وفکر کیا تھا تجدد و گمراہی کے علمبردار جاوید غامدی اور ان کے شاگرد رشید عمار خان کو بھی یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ نصوص پر غور کر کے خرق اجماع کریں اور اجتہاد کی اہلیت نہ ہوتے ہوئے بھی اجتہاد کریں۔)

عمار خان مزید لکھتے ہیں:

"بہر حال اس ضمنی اشکال سے قطع نظر، آپ (یعنی عبدالواحد) نے میری اس گذارش سے بھی اصولی طور پر اتفاق فرما لیا ہے کہ کسی بھی دور میں علماء وفقہاء کا اجماع واتفاق اصلاً اس عملی صورتحال کے تناظر میں ہوتا ہے جو ان کے سامنے ہوتی ہے اور وہ اسی کو پیش نظر رکھتے ہوئے نصوص کی کوئی مطلق اور ابدی نوعیت کی نہیں بلکہ ایک عملی اور اطلاقی تعبیر پیش کرتے ہیں اور یہ کہ اگر بعد کے زمانوں میں عملی صورتحال میں تغیر پیدا ہونے یا کوئی امکان سامنے آنے پر کوئی نئی رائے قائم کی جائے تو اسے سابقہ 'اجماع' کی کی مخالفت قرار نہیں دیا جا سکتا۔"

(ہم کہتے ہیں کہ جس گناہ اور بے اصولی سے اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے ہمیں بچایا ہوا ہے عمار صاحب دھونس اور دھاندلی سے اپنے ساتھ ہمیں بھی اس میں شریک بتا رہے ہیں۔ ہم کہہ رہے ہیں کہ خرق اجماع جائز نہیں اور عمار صاحب خرق اجماع کے گناہ کو ہمارے سر باندھ رہے ہیں۔ یہ بھی کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ گمراہی میں مبتلا لوگ خدا خوفی اور عدل و دیانت کو (مزعومہ اجماع کی طرح) پہلے ہی لپیٹ کر الگ رکھ دیتے ہیں)۔

عمار صاحب اب اپنی بات کو انتہا (یعنی Climax) تک پہنچاتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"اگر میں آپ کی بات کا مفہوم درست سمجھا ہوں (اب یہ ہم کیسے سمجھائیں کہ آپ درست نہیں سمجھے کیونکہ عمار صاحب کی عبارت اور ان کا سوال اپنے ظاہری معنی میں نہیں بلکہ قطعیت اور مثبت کے معنی میں ہوتے ہیں اور در

اصل یہ کلام کے وہ اسلوب ہیں جن سے اہل حق ہمیشہ ہی سے محروم چلے آئے ہیں۔عبدالواحد) تو میری ناقص رائے میں (عمار خان بلا وجہ کی انکساری دکھا رہے ہیں کیونکہ دوسروں کے مقابلے میں ان کی رائے ناقص نہیں ہوتی کامل ہی ہوتی ہے اور ان کی تحریریں اس پر واضح دلیل ہیں کہ وہی عقل کل ہیں البتہ جہاں اپنا کام نکالنا ہو تو مکمل تقلید بھی کر لیتے ہیں جس کی کھلی مثال ذمی کی توہین رسالت کے مسئلے کی ہے۔عبدالواحد) ہمارے مابین زیر بحث نکتے کے حوالے سے کوئی اصولی اختلاف باقی نہیں رہ جاتا۔ اس لیے کہ میں نے ''حدود و تعزیرات'' میں جتنے بھی مسائل مثلاً دیت کی مقدار، ارتداد کی سزا اور اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کی قانونی حیثیت وغیرہ سے متعلق سابقہ فقہی اجماع سے مختلف رائے قائم کی یا ایسی کسی رائے کو قابل غور قرار دیا ہے وہ اسی تناظر میں ہے کہ فقہاء کی آراء اپنے دور کے معروضی حالات کے تناظر میں درست تھیں لیکن اب حالات کی سیاسی، قانونی اور تمدنی نوعیت تبدیل ہو چکی ہے، اس لیے ان امور میں متعلقہ نصوص پر از سر نو غور کر کے اجتہادی نقطہ نظر اپنانے کی ضرورت ہے۔'' (ہم کہتے ہیں کہ اسی میں تو ہمارا اختلاف ہے۔عبدالواحد)

عمار خان اب اپنا آخری جوش نکالتے ہیں اور لکھتے ہیں:

''آپ (عبدالواحد) ان میں سے ہر رائے سے اسی طرح علمی اختلاف کر سکتے ہیں جیسے آپ یقیناً مولانا تھانوی کی مذکور رائے سے کرتے ہوں گے لیکن اگر مولانا تھانوی کی رائے 'اجماع' کے خلاف نہیں تو میری گذارشات پر بھی ''اہل سنت کے علمی مسلمات کو پامال کرنے'' کا الزام رکھ کر ''نہی عن المنکر'' کا فریضہ انجام دینے کا کوئی علمی، شرعی اور اخلاقی جواز نہیں ہے۔'' (براہین: 183)

جب ہمارے سامنے عمار خان کی یہ دھونس اور دھاندلی آئی تو ہم نے مولانا زاہد الراشدی صاحب کی خدمت میں اظہار براءت کیا اور لکھا:

''۔۔۔رہی یہ بات کہ تغییر و تاویل کیا مطلقاً جائز ہوتی ہے یا اس کی کچھ

حدود و قیود اور شرائط ہیں۔ اس موضوع کو میں نے چھیڑا ہی نہیں تھا۔ لیکن عمار صاحب اپنے انوکھے اسلوب کے ذریعے بات کو اپنے مطلب کی طرف لے گئے اور از خود ہی یہ فیصلہ لکھ دیا۔

1۔ "گویا آپ (یعنی عبدالواحد) نصوص کی تفسیر و تاویل کے ضمن میں سلف سے منقول آراء سے مختلف رائے کو قائم کرنے کی گنجائش کو تسلیم کرتے ہیں۔ یہ موقف بدیہی طور پر آپ کے سابقہ موقف سے مختلف ہے ۔۔۔" (براہین: 185)

2۔ نیز لکھتے ہیں:

" آپ کے مذکورہ ارشاد سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے میری اس گزارش سے بھی اصولی طور پر اتفاق فرما لیا ہے کہ کسی بھی دور میں علماء و فقہاء کا اجماع و اتفاق اصلاً اس عملی صورتحال کے تناظر میں ہوتا ہے جو ان کے سامنے ہوتی ہے اور وہ اسی کو پیش نظر رکھتے ہوئے نصوص کی کوئی مطلق اور ابدی نوعیت کی نہیں بلکہ ایک عملی اور اطلاقی تعبیر پیش کرتے ہیں ۔۔۔" (براہین: 186,185)

عمار صاحب کے اس طرز عمل پر انا للہ پڑھتا ہوں اور ان دونوں ہی باتوں سے جو عمار صاحب نے میری طرف منسوب کی ہیں اور جو میری عبارت کے نہ مفہوم موافق سے نکلتی ہیں اور نہ ہی مفہوم مخالف سے میں براءت کا اظہار کرتا ہوں اور اس اظہار براءت کے جواب میں عمار صاحب جو کچھ اپنے حق میں ثابت کرنے کی کوشش کریں گے اس سے بھی پیشگی اظہار براءت کرتا ہوں۔" (براہین: 187)

میرا یہ مکتوب مولانا زاہد الراشدی صاحب کے نام تھا لیکن وہ تو اپنے نوجوان صاحبزادے کی ہمدردی میں ہمارا تماشا دیکھنے میں مشغول ہیں۔ البتہ اس کا جواب عمار خان نے دیا اور اپنی جانب سے مولانا تھانوی کی بات پر دوبارہ بحث چھیڑنے کی کوشش کی:

"مولانا تھانوی نے اپنے فتوے میں اجماع کی بحث سرے سے اٹھائی ہی نہیں تھی اور نہ اس بات کی کوئی توجیہ کی ہے۔ ان کا فتویٰ اجماع کے خلاف ہے یا نہیں؟ اور اگر ہے تو اس کی گنجائش ان کے نزدیک کیسے پیدا ہوئی ہے۔ انہوں نے اپنی رائے کے لیے براہ راست متعلقہ نصوص کو بنیاد بنایا ہے اور یہ قرار دیا ہے کہ نصوص کی رو سے چونکہ عورت کی حکمرانی کے عدم جواز کی وجہ اس کی رائے کا نقص ہے اس لیے اس علت کی رو سے عدم جواز کو اسی صورت سے متعلق ہونا چاہیے جب وہ مستبد بالرای یعنی مطلق العنان حاکم ہو۔ گویا مولانا (تھانوی) ایک نئی صورت کے سابقہ اجماع کے تحت داخل ہونے یا نہ ہونے کی ذیل بحث میں پڑے ہی نہیں اور اس کے بجائے انہوں نے نفس نص کی تشریح میں فقہاء کے اب تک کے مسلمہ موقف سے اختلاف کیا اور اس سے جمہوری طرز حکومت میں عورت کی حکمرانی کا جواز اخذ کیا ہے۔" (براہین: 191)

ہم کہتے ہیں

عمار خان کی کج بحثی کی یہ ایک اور مثال ہے۔ ایک متبحر عالم سے کیا یہ توقع کی جائے کہ وہ ہر مسئلے میں سب اصول اربعہ سے استدلال کو ذکر کرے یا ان میں سے جس پر مسئلے کی بنا ہے صرف اس کو ذکر کرنا کافی ہے۔ حدیث و اجتہاد سے جب کام چل رہا ہے اور خرق اجماع نہیں ہو رہا تو پھر اجماع کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور مولانا تھانوی رحمہ اللہ عمار خان کی طرح حدیث و اجماع سے بیزار نہیں تھے۔

اس کے بعد عمار خان ہم پر اپنا غصہ نکالتے ہیں اور کہتے ہیں:

1۔ "مولانا (تھانوی) کا یہ فتویٰ آپ (یعنی عبدالواحد) کے تمام مفروضہ اصولوں کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے براہ راست نصوص کی تشریح میں سلف سے اختلاف کیا ہے۔"

2۔ "مولانا (تھانوی) کی اس رائے کی حقیقی نوعیت اور اس کے ان

نہایت واضح مضمرات سے آنکھیں چراتے ہوئے آپ یہ چاہتے ہیں کہ اس کی کوئی ایسی توجیہ کر دی جائے جس سے آپ کا مفروضہ اصول 'اجماع' ٹوٹنے نہ پائے۔ اس لیے آپ نے مطلق العنان طرز حکومت اور جمہوری طرز حکومت کے فرق کا نکتہ نکالا اور فرمایا کہ فقہاء کا اجماع پہلی صورت سے متعلق تھا اس لیے جمہوری طرز حکومت میں جواز کے فتوے کو اجماع کے خلاف نہیں کہا جا سکتا۔''

3۔'' آپ نے اپنے حالیہ مکتوب میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ الجھا ہوا ہے اور اس سے آپ کا نقطہ نظر کھل کر سامنے نہیں آتا۔ پہلے تو یہ بات واضح نہیں کہ آپ کسی نئی صورت واقعہ کی فقہی نوعیت کو متعین کرتے ہوئے اسے ماضی کے اجماع و اتفاق کے دائرے سے باہر تصور کرنے کو جبکہ فقہاء کے ہاں کسی تقیید و تخصیص کا اشارہ بھی ذکر نہ ہو اصولی طور پر درست سمجھتے ہیں یا یہ گنجائش محض مولانا تھانوی کے ''احترام'' میں پیدا کی جارہی ہے؟ اگر دوسری صورت ہے تو کیا علمی معروضیت غیر جانبداری اور دیانت داری یہی ہے کہ کسی کا احترام پیش نظر ہو تو علمی اصولوں کی تاویل کر کے اس کی رائے کے لیے گنجائش پیدا کر لی جائے اور اگر بے احترامی مقصود ہو تو سلف کے اصولوں کے مطابق اختلاف رائے کرنے والوں پر بھی کج روی، انحراف اور گمراہی کے فتوے عائد کیے جائیں۔'' (براہین:192)

ہم کہتے ہیں

عمار صاحب نے یہ لکھا ہے:

''۔۔۔ یا یہ گنجائش محض مولانا تھانوی کے احترام میں پیدا کی جا رہی ہے؟ اگر دوسری صورت ہے تو کیا علمی معروضیت غیر جانبداری اور دیانت داری یہی ہے کہ کسی کا احترام پیش نظر ہو تو علمی اصولوں کی تاویل کر کے اس کی رائے کے لیے گنجائش پیدا کر لی جائے۔۔۔''

عمار صاحب کا یہ اعتراض باطل ہے۔ قابل اعتماد علمی شخصیات جن کے اہل حق ہونے پر سب متفق ہوں ان کے لیے علمی اصولوں میں تاویل نہیں کی جاتی بلکہ ان کے کلام میں تاویل کر کے ان کے کلام کو اصول پر منطبق کیا جاتا ہے کیونکہ وہ اس کا حق رکھتے ہیں اور اگر افلاس علمی یا علمی کجی میں مبتلا جاوید غامدی اور عمار خان جیسے لوگ ہوں تو وہ اس قابل ہی نہیں کہ ان کے کلام کی طرف التفات ہی ہو کجا یہ کہ ان کے کلام کی تصحیح کے لیے کوئی تاویل کی جائے کیونکہ ان کا علم ان اہل حق واہل علم کی لڑی میں نہیں ہے جو تحصیل علم کے معتبر ہونے کے لیے ناگزیر ہے۔

تنبیہ:

عمار خان کی ذکر کردہ کچھ اور مثالیں ذکر کرنے سے پیشتر ہم شیخ وہبہ زحیلی مدظلہ کی کتاب ''اصول الفقہ الاسلامی'' سے یہ بحث نقل کرتے ہیں کہ ایک مسئلے کے ایک حکم پر اجماع ہو جانے کے بعد کیا اس کے مخالف حکم کو فردی یا اجتماعی طور پر اختیار کیا جا سکتا ہے اور نص کی ایک تاویل کیے جانے کے بعد کیا اس سے مختلف تاویل کو لیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اور اگر مخالف حکم کو لینا جائز ہے تو اس کی کیا شرائط ہیں؟ شیخ مدظلہ لکھتے ہیں:

اختلف العلماء فی المسئلة و نقل الشوکانی وغیرہ تفصیل هذا الخلاف علی النحو الآتی:

1. <u>الاختلاف فی الحکم</u>

اما ان یکون الاجماع الثانی من نفس المجمعین علی الحکم الاول او من غیرهم.

ففی الحالة الاولیٰ کما لو اجتمع اهل عصر علی حکم ثم ظهر لهم ما یوجب الرجوع عنه، و اتفقوا علی الذی ظهر لهم ففی جواز الرجوع خلاف مبنی علی مسئلة الخلاف السابقة فی اشتراط انقراض العصر.

فجمهور العلماء الذین لا یشترطون انقراض عصر المجمعین

يقولون ان الاجماع الثانى ممنوع و لا يجوز حصوله لان الاجماع قد انعقد و متى انعقد صار حجة قطعية لا يجوز اهمالها.

و بعض العلماء و هم الذين اشترطوا انقراض العصر اجازوا الاجماع الثانى لان الاجماع الاول فى رايهم لم يصر حجة قطعية لا يجوز اهمالها لان العصر لم ينقرض.

و اما الحالة الثانية و هى ما اذا كان الاجماع الثانى قد حصل من غير اصحاب الاجماع الاول. و هذا لا يتصور الا بعد انقراض العصر كما هو واضح. ففيها خلاف ايضاً بين العلماء.

قال الجمهور لا يجوز حصوله لانه يلزم منه تصادم الاجماعين على حكم واحد فى مسئلة واحدة و هذا لا يصح اذ ان احدهما حق و الآخر باطل و الحق لا يتعدد. قال الغزالى: ما اجمعوا عليه عن اجتهاد لا يجوز خلافه بعده لا لانه حق فقط لكن لانه حق اجتمعت الامة عليه ....

وقال بعض العلماء منهم ابوعبدالله البصرى و الرازى:يجوز حصول اجماع آخر اذ قد يظهر للمتاخرين دليل يوجب حكما بخلاف الحكم السابق و يكون الاجماع الاول حجة لا يقتضى امتناع حصول اجماع آخر مخالف له اذ يمكن ان يتصور كون الاجماع حجة الى غاية معينة هى حصول اجماع آخر فلا يلزم تصادم الاجماعين.

و قد رجح هذا الراى بعض اساتذتى الاجلاء لان غاية ما هنا لك انه نسخ اجماعا سابقا و النسخ بعد انقطاع الوحى جائز فيما يثبت بالاجتهاد اى فيما لم يعلم حكمه من الدين بطريق الضرورة (المراد بالضرورة هو الطريق الذى لا يحتاج الى نظر و اجتهاد بان كان فى الحكم نص صريح او نقل نقلاً مستفيضاً بحيث لا يتسرب الشك الى ثبوت هذا الاجماع).

و اما التعارض بين الاجماعين فهو امر اعتبارى و الامور الاعتبارية

تکیف بتکیف الباحثین . ثم ان التمسک بالاجماع السابق عند ظهور دلیل علی خلاف مقتضاہ امر لا یرضاہ الفکر السلیم لان الحجۃ اولا للکتاب و السنۃ فی الاحکام الشرعیۃ و ھذا ما قررہ الفقہاء المجتھدون جمیعا فقد قال کل منھم اذا صح الحدیث فھو مذھبی، اذا جاء کم الحدیث فاضربوا بقولی عرض الحائط.

و فی تقدیری ان ظھور دلیل جدید بعد انعقاد الاجماع امر بعید الحصول و المسئلۃ نظریۃ فقط و مسلک الجمھور سلیم لانھم یومنون بواقع ان الامۃ یستحیل علیھا ان یکون ھناک دلیل صحیح ثم لا یتنبہ الیہ احد.

قال جمھور العلماء: ان اللہ تعالیٰ سبحانہ عصم الامۃ عن نسیان حدیث فی الحادثۃ و لو لا ذلک خرج الاجماع عن ان یکون قطعیاً.

(ترجمہ: یہ مسئلہ اختلافی ہے اور علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اس اختلاف کو اس طرح بیان کیا ہے:

حکم میں اختلاف

اس مسئلے کی دو حالتیں ہیں (i) جن فقہاء نے ایک مسئلے کے ایک حکم پر اجماع کیا۔ پھر انہی فقہاء کے سامنے ان کی زندگی میں ایسی دلیل آئی جس کی وجہ سے ان پر پہلے حکم سے رجوع کرنا واجب ہو جائے۔ نئی دلیل اور نئے حکم پر یہ تمام فقہاء پھر متفق ہو جائیں (ii) پہلے زمانے کے اجماع والے وفات پا چکے ہوں اور ان کے بعد والوں نے نئی دلیل سامنے آنے پر نئے حکم پر اجماع کیا ہو۔

پہلی حالت میں سابقہ اجماع سے رجوع کرنے میں اختلاف ہوا:

(i) جو حضرات کہتے ہیں کہ اجماع منعقد ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ اجماع کرنے والے فقہاء وفات پا چکے ہوں اور ان کا زمانہ گذر گیا ہو ان کے مطابق دوسرے حکم پر اجماع کرنا جائز ہے کیونکہ ان کے موجود ہونے سے پہلا

اجماع ثابت اور قائم نہیں ہوا۔

(ii) جمہور علماء جو اجماع کرنے والوں کے وفات پانے کی اور ان کے زمانے کے گذر جانے کی شرط نہیں کرتے ان کا کہنا ہے کہ دوسرا مخالف اجماع ممنوع ہے کیونکہ (سابقہ) اجماع منعقد ہو چکا اور منعقد ہونے پر (اجماع) حجت قطعیہ بن جاتا ہے اس لیے اس کو مہمل یعنی بے اثر نہیں کیا جا سکتا۔

دوسری حالت میں جب ایک حکم پر اجماع کرنے والے سب فقہاء وفات پا چکے ہوں اور ان کا زمانہ گذر گیا ہو اور بعد کے فقہاء نے مخالف حکم پر اجماع کیا ہو تو:

(i) جمہور کا قول ہے کہ دوسرا اجماع جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے ایک حکم پر دو اجماعوں کا تصادم لازم آتا ہے اور یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ایک حق ہوگا اور دوسرا باطل ہوگا جبکہ عند اللہ حق ایک ہوتا ہے۔ امام غزالی لکھتے ہیں: ''جب امت نے اجتہاد سے ایک مسئلے پر اجماع کر لیا تو اب اس کی مخالفت کرنا جائز نہیں۔ عدم جواز اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ حق فقط وہی ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ یہ ایسا حق ہے جس پر امت نے اتفاق و اجماع کیا ہے۔

(ii) بعض حضرات مثلاً ابو عبداللہ بصری اور رازی کہتے ہیں: ایک اجماع کے بعد دوسرا اجماع قائم ہو سکتا ہے کیونکہ کبھی متاخرین کے سامنے کوئی ایسی دلیل آ جاتی ہے جو سابقہ حکم کے مخالف حکم کی موجب ہوتی ہے۔ پہلے اجماع کا حجت ہونا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ اس کے مخالف کسی حکم پر اجماع نہیں ہو سکتا کیونکہ ممکن ہے کہ اجماع کی مدت دوسرے اجماع کے ثابت ہونے تک ہو۔ غرض دو اجماعوں کا تصادم لازم نہیں آتا۔

میرے بعض جلیل القدر اساتذہ نے رازی کی رائے کو ترجیح دی کیونکہ یہاں زیادہ سے زیادہ یہ بات بنتی ہے کہ سابقہ اجماع کا نسخ ہو سکتا ہے اور وحی منقطع ہونے کے بعد جو حکم اجتہاد سے ثابت ہو اس کا نسخ جائز ہے۔ البتہ وہ اجماع جس کی سند صریح یا مشہور حدیث ہو اس کا نسخ جائز نہیں ہے۔ ایسی دلیل

سامنے آئی ہو جو اجماعی حکم کے مخالف ہو تو اس کے باوجود اجماع سے تمسک کرنا سلامتی فکر کے خلاف ہے کیونکہ تمام فقہاء کا کہنا ہے کہ جب کوئی حدیث صحیح ثابت ہو تو وہی میرا مذہب ہے اور ان کا کہنا ہے کہ جب تمہارے پاس کوئی حدیث آجائے تو میرے قول کو دیوار پر دے مارو۔

شیخ وہبہ زحیلی مدظلہ کہتے ہیں: میرا اندازہ ہے کہ کسی حکم پر اجماع منعقد ہونے کے بعد کسی نئی دلیل کا ظاہر ہونا (جو پہلے معلوم نہ تھی) بعید ہے اور مسئلہ محض فرضی ہے۔ اور جمہور کا مسلک ہی سلیم ہے کیونکہ وہ مانتے ہیں کہ یہ بات محال ہے کہ واقع میں صحیح دلیل موجود ہو لیکن کسی کو اس کا علم نہ ہو۔

جمہور علماء کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امت کو ضرورت کے وقت حدیث کو بھولنے سے محفوظ کیا ہے ورنہ اجماع حجت قطعیہ نہ رہے کیونکہ نفس الامر میں اجماع کے مخالف اور مقبول و معتبر حدیث موجود ہو تو اجماع حجت قطعیہ نہ ہوگا۔)

2۔الاختلاف فی تاویل نص

اذا اختلف الاجماعان فی غیر الحکم و انما فی تاویل نص معروف فی العصرین : عصر الاجماع الاول و عصر الاجماع الثانی - فهنا یجوز الاجماع الثانی علی تاویل مخالف لتاویل السابقین و لکن بشرطین:

أولا ان لا یعود هذا التاویل علی الحکم المجمع علیه بحسب التاویل الاول بالنقض و الابطال کان یفسروا المشترک باحد معنییه فلا یجوز لمن بعدهم ان یفسره بالمعنی الآخ - قال الاسنوی: اذا استدل اهل العصر بدلیل او ذکروا للحدیث تاویلاً فذکر اهل العصر الثانی دلیلاً آخر او تاویلاً آخر من غیر قدح فی الاول جاز علی الصحیح.

ثانیاً الا یکون اهل ذلک العصر السابق قد نصوا علی ابطال هذا التاویل الثانی و الا لزم من ذلک تخطئة الامة فیما اجمعوا علیه. (ص: 582 تا 584، ج:1)

نص کی تاویل میں اختلاف

(ترجمہ: جب دو اجماع کا اختلاف کسی حکم شرعی میں نہ ہو بلکہ ایسی نص کی تاویل میں ہو جو دونوں (اجماع) کے زمانے میں معروف ہو تو سابقہ تاویل کے برخلاف دوسری تاویل پر اجماع جائز ہے لیکن دو شرطوں کے ساتھ:

1۔ سابقہ تاویل سے جو حکم حاصل ہوا اور اس پر اتفاق و اجماع ہوا نئی تاویل اس حکم کو باطل نہ کرتی ہو مثلاً مشترک کے ایک معنی کے ساتھ تفسیر کی تو ان کے بعد والوں کے لیے دوسرے معنی کے ساتھ تفسیر کرنا جائز نہیں۔ اسنوی رحمہ اللہ کہتے ہیں: جب ایک زمانے والوں نے ایک دلیل سے استدلال کیا یا حدیث میں تاویل کی، پھر دوسرے زمانے والوں نے کوئی اور دلیل ذکر کی یا پہلی دلیل پر طعن کیے بغیر دوسری تاویل اختیار کی تو جائز ہے۔

2۔ سابقہ زمانے والوں نے نئی تاویل کا صراحتہً ابطال نہ کیا ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ اجماع کرنے میں امت نے خطا کی ہے۔

چوتھی مثال

عمار خان لکھتے ہیں:

"نبی ﷺ سے یہ ارشاد منقول ہے کہ ان ھذا الامر فی قریش یعنی حکمرانی کا منصب قریش میں رہے گا۔ (بخاری، رقم: ٦٦٠٦) کلاسیکی علمی روایت کے مطابق یہ حدیث قیامت تک کے لیے ایک شرعی حکم کی حیثیت رکھتی ہے اور اس کی خلاف ورزی جائز نہیں۔ یہ مسئلہ اہل سنت اور خوارج و معتزلہ کے مابین پیدا ہونے والی کلامی بحثوں میں ایک بڑے نزاع کا عنوان بنا رہا۔ خوارج وغیرہ غیر قریش کے خلیفہ بننے کے جواز کے قائل تھے جبکہ اہل سنت کا بنیادی استدلال یہ تھا کہ نبی ﷺ کے ارشاد کی بنیاد پر اس مسئلے پر امت کا عملی اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ احکام سلطانیہ، شروح حدیث اور علم کلام کی کتابوں میں اسے ایک اجماعی

مسئلے ہی کی حیثیت سے بیان کیا گیا ہے، حتیٰ کہ جب عربوں کے اس منصب کے لیے عملی اعتبار سے نا اہل ہونے کے تناظر میں اہل سنت کے بعض اہل علم مثلاً قاضی ابو بکر الباقلانی وغیرہ نے ضرورتاً اس شرط کو ساقط کرنے کی رائے پیش کی تو اسے بھی خلاف اجماع قرار دے کر اس پر تنقید کی گئی (دیکھیے مقدمہ ابن خلدون ۹۹/۱) تاہم جب قریش کی خلافت کا عملاً خاتمہ ہو گیا تو متاخرین کو از سر نو ان احادیث کے جائزہ لینے کی ضرورت محسوس ہوئی، اور ابن حجر وغیرہ نے روایات کے داخلی قرائن کی روشنی میں یہ رائے پیش کی کہ قریش کے لیے بیان کیا جانے والا یہ استحقاق مطلق نہیں بلکہ اہلیت اور عدل وانصاف کے ساتھ مشروط تھا اور ان کا طویل عرصے تک اس منصب پر فائز رہنا اور پھر اس سے محروم کر دیا جانا اس شرط کے عین مطابق ہے۔ (فتح الباری ۱۵۵/۲۰)۔ بعد میں اسی تعبیر کو علمی سطح پر قبول عام حاصل ہوا اور اس کی روشنی میں ترکوں کے استحقاق خلافت پر کوئی شرعی سوال اٹھائے بغیر اسے پوری طرح قبول کیا گیا۔

والد گرامی (مولانا زاہد الراشدی) نے اسی تناظر میں پہلے دور کے فقہی اجماع سے استدلال پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے:

دوسری دلیل یہ دی جاتی ہے کہ خلیفہ کے قریشی ہونے پر امت کا اجماع ہو گیا تھا۔ یہ بات درست ہے۔ لیکن خلافت بنو عباس کے خاتمہ کے بعد ترکوں کے آل عثمان کو ان کے قریشی نہ ہونے کے باوجود بطور خلیفۃ المسلمین قبول کر کے پوری امت نے خلیفہ کے لیے قریشی کی شرط ضروری نہ ہونے پر بھی اجماع کر لیا تھا جو صدیوں قائم رہا اور امت کا بہت بڑا حصہ جن میں محدثین، فقہاء، متکلمین اور ہر طبقہ کے علمائے امت شامل ہیں آل عثمان کے ترک خاندان کے خلفاء کو خلیفۃ المسلمین تسلیم کرتے رہے ہیں اور ان کے نام کا خطبہ پڑھتے رہے ہیں ----" (براہین:202)

ہمارا جواب

قریشی ہونے سمیت خلیفہ ہونے کے لیے جو شرائط کتب میں مذکور ہیں وہ خلیفہ راشد کے لیے شرائط ہیں خلیفہ عادل اور خلیفہ جائر کے لیے نہیں۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز خلیفہ عادل تھے راشد نہ تھے کیونکہ ان کا خلفائے اربعہ کی طرح اہل حل وعقد کی جانب سے انتخاب یا نامزدگی نہیں ہوئی تھی۔ اسی طرح اگر کوئی غیر قریشی بڑی طاقت فراہم کر کے خلافت پر قبضہ کر لے تو خلیفہ راشد تو نہ ہوگا لیکن کیا خلیفہ و امام یا خلیفۃ المسلمین یا امام المسلمین بھی نہ ہوگا۔ ایسی بات تو کوئی نہیں کہتا۔ بنو امیہ اور بنو عباس کے خلفاء میں وراثت چلتی رہی اور وہ ظلم بھی کرتے رہے اور خلق قرآن کے مسئلے پر بنو عباس نے بڑا ظلم کیا اور تمام حکومتی قوتیں ایک بدعت و گمراہی کو پھیلانے میں لگ گئیں۔ یہ قریشی تھے لیکن خلیفہ راشد نہ تھے۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ جن کے زمانے میں ترکی کی خلافت عثمانیہ موجود تھی اپنی کتاب "ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء" میں لکھتے ہیں:

"وازاں جملہ آنست کہ قریشی باشد باعتبار نسب آباء خود زیرا کہ حضرت ابو بکر صدیق صرف کردند انصار را از خلافت بایں حدیث کہ آنحضرت ﷺ فرمودہ اند الائمۃ من قریش۔۔۔" (5/1)

(ترجمہ: ان شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ اپنے باپ دادوں کے نسب کے اعتبار سے قریشی ہو۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انصار کو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس حدیث کے ذریعے خلافت کے مطالبہ سے دستبردار کرایا یعنی الائمۃ من قریش (یعنی امام و خلیفہ قریش ہوں)۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ آگے لکھتے ہیں:

"چوں ایں شروط در شخصے موجود باشد مستحق خلافت شود و اگر او را خلیفہ سازند و خلافت را برائے او عقد کنند خلیفہ راشد شود"۔ (5/1)

(ترجمہ: جب یہ تمام شرائط کسی شخص میں پائی جائیں تو وہ خلافت کا حقدار ہوتا ہے اور اگر اہل حل وعقد اس کو خلیفہ بنالیں اور خلافت کا ہار اس کے گلے میں ڈال دیں تو وہ خلیفہ راشد بن جاتا ہے)۔

علامہ سعد الدین تفتازانی رحمہ اللہ اپنی کتاب "شرح المقاصد" میں لکھتے ہیں:

و اتفقت الأمة علی اشتراط کونه قرشیاً ای من اولاد نضر بن کنانه خلافاً للخوارج و اکثر المعتزلة. لنا السنة و الاجماع. اما السنة فقوله علیه السلام الائمة من قریش .... و اما الاجماع فهو انه لما قال الانصار یوم السقیفة منا امیر ومنکم امیر منعهم ابو بکر رضی الله عنه بعدم کونهم من قریش و لم ینکره علیه احد من الصحابة فکان اجماعا. (شرح المقاصد: 277/2)

(ترجمہ: امت کا اس پر اتفاق ہوا کہ خلیفہ کا قریشی ہونا یعنی نضر بن کنانہ کی اولاد میں سے ہونا شرط ہے۔ خوارج اور اکثر معتزلہ کا قول اس کے برعکس ہے۔ ہماری دلیل سنت بھی ہے اور اجماع بھی۔ سنت تو آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے الائمة من قریش ...... اور رہا اجماع تو اس کا بیان یہ ہے کہ سقیفہ والے دن جب انصار نے کہا کہ ایک امیر ہم میں سے ہو اور ایک تم میں سے ہو تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ان کو اس وجہ سے روکا کہ وہ قریشی نہیں ہیں۔ اور کسی صحابی نے اس پر نکیر نہیں کی لہذا یہ اجماع ہوا)۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ مزید لکھتے ہیں:

و اما اذا لم یوجد من قریش من یصلح لذلک او لم یقتدر علی نصبه لاستیلاء اهل الباطل و شوکة الظلمة و ارباب الضلالة فلا کلام فی جواز تقلید القضاء و تنفیذ الاحکام و اقامة الحدود و جمیع ما یتعلق بالامام من کل ذی شوکة کما اذا کان الامام القرشی فاسقا او فاجرا او جاهلا فضلا ان یکون مجتهدا. (شرح المقاصد: 277/2)

(ترجمہ: اور جب کوئی ایسا قریشی نہ ملے جو خلافت کے کام کے لائق ہو یا وہ موجود تو ہو لیکن اہل باطل کے غلبے اور ان کی شوکت اور ان کے ظلم کی وجہ سے وہ اقتدار حاصل نہ کر سکتا ہو تو ان اہل باطل سے عہدہ قضا قبول کرنا اور ان کا احکام کو نافذ کرنا اور حدود کو قائم کرنا اور وہ سب کام کرنا جائز ہوں گے جن کا تعلق حکومت وخلافت سے ہے۔ یہ تمام امور اسی طرح جاری و نافذ ہوں گے جیسا کہ اس وقت ہوتے ہیں جب امام قریشی تو ہو لیکن فاسق و فاجر ہو یا جاہل ہو)۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے خلافت کے لیے جو شرائط ذکر کی ہیں وہ یہ ہیں:

(i) مسلمان ہو (ii) عاقل و بالغ ہو (iii) مرد ہو عورت نہ ہو (iv) آزاد ہو غلام نہ ہو (v) سُن سکتا ہو، بول سکتا ہو اور دیکھ سکتا ہو (vi) بہادر ہو اور صلح و جنگ میں صاحب رائے ہو (vii) عادل ہو یعنی دیندار ہو، گناہوں سے بچتا ہو اور صغائر پر بھی اصرار نہ کرتا ہو (viii) مجتہد ہو (ix) قریشی ہو۔ ان شرائط کو شمار کر کے وہ لکھتے ہیں:

"چوں ایں شروط در شخصے موجود باشد مستحق خلافت شود و اگر او را خلیفہ سازند خلافت را برائے او عقد کنند خلیفہ راشد شود و غیر مجمع ایں شروط را اگر خلیفہ سازند ساعیان خلافت او عاصی گردند لیکن اگر تسلط یابد حکم او موافق الشرع نافذ باشد برائے ضرورت کہ برداشتن او از مسند خلافت اختلاف امت پیدا کند و ہرج و مرج پدید آرد"۔ (ازالۃ الخفاء: 4,5/1)

(ترجمہ: جب یہ شروط کسی شخص میں موجود ہوں تو وہ خلافت کا حقدار ہے۔ اگر اہل حل و عقد اس کو خلیفہ بنا لیں اور خلافت کا قلادہ اس کے گلے میں ڈال دیں تو وہ خلیفہ راشد ہوتا ہے۔ اور جس شخص میں یہ تمام شرائط نہ ہوں اس کو اگر لوگ خلیفہ بنائیں تو اس کی خلافت کے لیے کوشش کرنے والے تمام لوگ گناہگار ہوتے ہیں۔ لیکن یہ شخص غلبہ پالے اور خلیفہ بن جائے تو وہ جو حکم شریعت کے موافق جاری کرے وہ نافذ ہو گا کیونکہ اس کو تخت خلافت سے ہٹانے میں بڑا اختلاف پیدا ہو گا اور قتل و غارت کا سامان بنے گا)۔

ہمارے کلام کا حاصل یہ ہے کہ شاہ صاحب رحمہ اللہ نے خلیفہ ہونے کی جو شرائط ذکر کی ہیں وہ خلیفہ راشد کی ہیں جبکہ اہل حل وعقد نے مذکورہ تمام شرائط کا لحاظ کر کے اس اہل کو خلیفہ بنایا ہو۔ اور اگر اہل حل وعقد نے خلافت کے حقدار شخص کے ہوتے ہوئے ایسے شخص کو خلیفہ بنایا جس میں مذکورہ شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہے تو اہل حل وعقد گناہگار ہوں گے اور وہ خلیفہ تو ہوگا لیکن خلیفہ راشد نہ ہوگا۔ اور اگر کسی شخص میں اہلیت کی باتیں چند یا کل مفقود ہوں اور قوت فراہم کر کے وہ اقتدار حاصل کر لے تو وہ بھی خلیفہ عادل یا خلیفہ جائر ہوگا راشد نہ ہوگا۔

غرض قریشی ہونے کی شرط پر اجماع ہوا اور اب بھی ہے اور قریشی ہونے کے سمیت دیگر تمام شرائط خلافت راشدہ کی ہیں اور ان کا پورا لحاظ اس وقت ہو سکتا ہے جب اہل حل وعقد کو خلیفہ کے انتخاب کا حق حاصل ہو۔ ایسے وقت اہل حل وعقد پر لازم ہوگا کہ وہ تحقیق وتلاش کر کے تمام شرائط کے جامع شخص کو خلیفہ بنائیں۔ لیکن اگر اہل حل وعقد کو یہ اختیار حاصل نہ ہو اور بنو امیہ اور بنو عباس کی طرح کوئی اور مثلاً ترکی کے آل عثمان سلاطین اپنی قوت سے اقتدار حاصل کر لیں ہو تو اگرچہ خلیفہ راشد نہ ہوں گے لیکن خلیفہ تو بہر حال ہوں گے خواہ عادل یا جائر۔

ہم نے علامہ سعد الدین تفتازانی رحمہ اللہ کی جو بات نقل کی ہے وہ بھی شاہ صاحب کے قول کے موافق ہے مخالف نہیں ہے۔ ان حضرات کے کلام کی روشنی میں نہ سابقہ اجماع کے خرق کی ضرورت ہے اور نہ ہی نئے اجماع کے اثبات کی ضرورت ہے۔

اگر عمار خان یہ اعتراض کریں کہ حدیث الائمة من قریش میں خلیفہ کے لیے قریشی ہونے کی شرط مطلق ہے مقید نہیں ہے۔ جب ترک سلاطین تخت خلافت پر رونق افروز ہوئے تو یہ عملی مسئلہ اٹھ کھڑا ہوا کہ خلیفہ ہونے کے لیے قریشیت کی شرط پر تو اجماع ہے۔ اس وقت چونکہ ترک تخت خلافت حاصل کر چکے تھے اور کسی قریشی میں یہ قوت نہ تھی کہ وہ ان سے اقتدار اعلیٰ چھین سکے اس لیے اجماع کو ایک طرف ڈال کر اہل علم نے نصوص میں از سر نو براہ راست غور وفکر کیا اور اس کے نتیجے میں ایک حکم جس کے مطلق ہونے پر

اجماع تھا انہوں نے اس کو مقید بنا دیا مثلاً ابن حجر وغیرہ نے اہلیت اور عدل و انصاف کی قید لگائی یعنی خلیفہ عادل ہونے کی شرط ہے کہ وہ قریشی بھی ہو، جبکہ شاہ ولی اللہ نے قریشی ہونے کی شرط خلیفہ راشد ہونے کے لیے لگائی۔ اس سے ثابت ہوا کہ نئے حالات کے تحت کوئی نیا عملی مسئلہ اٹھ کھڑا ہو جو سابقہ اجماع کے خلاف ہو تو نصوص میں براہ راست غور وفکر کریں گے اور سابقہ اجماع کا کچھ لحاظ نہ کریں گے۔

ہمارا جواب

پہلے اصل مسئلہ سمجھ لیجئے جو یہ ہے کہ امت کا اجماع و اتفاق اس بات پر ہے کہ کسی کو خلیفہ بنانے کے لیے اس میں قریشیت سمیت چند شرائط کا پایا جانا ضروری ہے مثلاً عاقل و بالغ ہونا، مسلم اور دیندار ہونا، مجتہد ہونا، مرد ہونا اور بہادر ہونا وغیرہ۔ یہاں جو اہم بات ہے وہ یہ ہے کہ ایک تو ہوتا ہے خود سے خلیفہ بننا اور ایک ہوتا ہے مسلمانوں کے اہل حل وعقد یعنی ذمہ دار لوگوں کا کسی کو خلیفہ مقرر کرنا۔ جب کوئی خود بخود بڑی قوت فراہم کر کے خلافت پر قبضہ کر لے اور کسی اہلیت والے کے پاس اس کو ہٹانے کی طاقت نہ ہو اور نہ اہل حل وعقد اس کو ہٹا سکتے ہوں تو اس صورت میں قریشی ہونا تو کیا متغلب کے دیندار ہونے اور مجتہد ہونے بلکہ اگر متغلب عورت ہو تو اس کے مرد ہونے پر دوسروں کو اختیار نہیں ہے۔ اسلام کا پسندیدہ طریقہ تغلب نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ اہل حل و عقد کسی میں اہلیت کی تمام شرائط کو دیکھ کر اس کو خلیفہ مقرر کریں۔ اگر وہ کسی کو خلیفہ منتخب کرنے میں اہلیت اور شرائط کا لحاظ نہ کریں تو گناہگار ہوں گے۔

غرض خلیفہ کے قریشی ہونے کی شرط صرف اس وقت ہے جب اہل حل وعقد کو اختیار حاصل ہو اور وہ خلیفہ کا انتخاب کریں اور خلافت کا لائق قریشی موجود و ظاہر بھی ہو۔ اتنی بات کا علم ترک سلاطین کے خلیفہ بننے سے پہلے بھی تھا اور بعد میں بھی تھا۔ سابقہ اجماع بھی بحال ہے۔ کیونکہ ترکوں سے پہلے قریشی خلفاء میں سے بہت سوں میں تمام شرائط نہ پائی جاتی تھیں بہت سوں میں عدل و انصاف کی کمی تھی بعض میں ظلم بکثرت تھا

اور کوئی با قاعدہ اہل حل وعقد کی جانب سے منتخب شدہ نہ تھا۔ غرض یہ بھی متغلب تھے اور ترکی سلاطین بھی متغلب خلفاء تھے۔

اصل مسئلے کو بیان کرنے کے بعد ہم عمار صاحب کے اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔

جواب

عمار صاحب کا یہ کہنا کہ ابن حجر رحمہ اللہ وغیرہ نے جس مطلق پر اجماع تھا نئی صورتحال پیش آنے پر مطلق کو مقید کر دیا، درست نہیں بلکہ اصل بات جس کو ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں یہ ہے کہ خلیفہ بنائے جانے کے لیے اہلیت کی متعدد شرائط ہیں جن کا علم پہلے سے تھا۔ ان ہی میں سے ایک قریشی ہونا بھی تھا۔ ترک سلاطین کا مسئلہ جب سامنے آیا تو کچھ لوگوں کو اشکال ہوا کہ یہ قریشی نہیں ہیں تو خلیفہ کیسے ہوئے؟ یہ اشکال کرنے والے ظاہر بین لوگ تھے۔ اس پر پختہ اہل علم نے بات کھولی کہ خلافت کی اہلیت کے لیے متعدد شرائط ہیں اور قریشی ہونا اس وقت معتبر اور مفید ہوگا جب اہلیت کی دیگر شرائط بھی پائی جا رہی ہوں اور اہل حل وعقد کو انتخاب کرنے کا حق حاصل ہو۔ اس کو عمار صاحب نے اپنی نا سمجھی سے مطلق کو مقید کرنا بنا دیا حالانکہ اہلیت کی تمام شرائط قیود ہی تو ہوتی ہیں۔ لہذا قریشی کا خلیفہ بننا پہلے سے ہی دیگر شرائط و قیود کے ساتھ مقید تھا کہ وہ عاقل بالغ ہو، مرد ہو، مجتہد ہو، عادل ہو اور بہادر ہو وغیرہ۔ غرض سابقہ اجماع پر کچھ آنچ نہیں آئی۔

پانچویں مثال

عمار خان لکھتے ہیں:

”یہی معاملہ غیر مسلموں کی گواہی کی قانونی حیثیت کا ہے۔ فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ بعض استثنائی صورتوں کے علاوہ عمومی طور پر مسلمانوں کے خلاف غیر مسلموں کی گواہی قابل قبول نہیں۔ اسی طرح فقہاء کا یہ متفقہ موقف ہے کہ اسلامی ریاست میں مسلمانوں کے نزاعات کے تصفیے کے لیے قضا کے منصب پر

کوئی غیر مسلم فائز نہیں ہوسکتا۔ ان کا کہنا ہے کہ کسی غیر مسلم کی شہادت مسلمان کے خلاف قبول کرنے یا اس کے فیصلے کو ان پر نافذ کرنے سے غیر مسلموں کی بالا دستی قبول کرنا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں۔ تاہم جدید جمہوری تصورات کے زیر اثر خلافت عثمانیہ کے آخری دور میں عدالتی و قانونی ضوابط کے حوالے سے مرتب کیے جانے والے "مجلة الاحكام العدلية" میں نہ صرف گواہ کے مطلوبہ اوصاف میں سے مسلمان ہونے کی شرط حذف کر دی گئی ہے بلکہ قاضی کے مطلوبہ اوصاف کے ضمن میں بھی کلاسیکی فقہی موقف کے برعکس اس کے مسلمان ہونے کی شرط کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا"۔ (براہین: 204,203)

ہم کہتے ہیں

عمار خان نے "مجلة الاحكام العدلية" کے حوالے سے جو دلیل بنائی ہے وہ محض فریب کاری ہے۔ یہ ان کے حق میں دلیل اس صورت میں بن سکتی تھی جب مجلّہ کے پہلے ایڈیشن میں فقہاء کے متفقہ موقف کے موافق لکھا ہوتا کہ مسلمان کے خلاف غیر مسلم کی گواہی اور قضا قابل قبول نہیں۔ پھر دوسرے ایڈیشن میں جو سرکاری اہتمام کے ساتھ شائع کیا جاتا اس میں اس دفعہ کو ختم کر دیا جاتا اور حذف کر دیا جاتا اور اس کی وجہ بھی ذکر کی جاتی۔ لیکن جب شروع ہی سے مسلمان کے خلاف غیر مسلم کی گواہی اور قضا کو کسی دفعہ میں ذکر ہی نہیں کیا تو یہ عدم ذکر ہے اور عام ضابطہ ہے کہ عدم ذکر، ذکر عدم کو مستلزم نہیں ہوتا۔ اگر ذکر عدم لازم ہوتا تو اس کے شارح خالد اتاسی رحمہ اللہ اس کی شرح میں مسلمان کے خلاف غیر مسلم کی گواہی کو غیر مقبول ذکر نہ کرتے۔ وہ لکھتے ہیں:

و فی البحر عن الخلاصة متى ردت شهادة الشاهد لعلة ثم زالت العلة فشهد فی تلک الحادثة لا تقبل الا فی اربعة العبد و الكافر على المسلم و الاعمى و الصبى. اذا شهدوا فردت ثم زال المانع فشهدوا فی تلک الحادثة فانها تقبل. (شرح المجلة: 206/2)

(ترجمہ: بحر میں خلاصہ سے منقول ہے کہ جب کسی وجہ سے گواہ کی گواہی رد کردی گئی ہو پھر وہ وجہ جاتی رہے پھر اسی واقعہ کے بارے میں وہ گواہ گواہی دے تو گواہی مقبول نہ ہو گی مگر چار صورتوں میں، غلام کی گواہی، کافر کی مسلمان کے خلاف گواہی، اندھے کی گواہی اور بچے کی گواہی۔ پھر بعد میں وہ وجہ جاتی رہے [یعنی غلام آزاد ہو جائے، کافر مسلمان ہو جائے اور بچہ بالغ ہو جائے اور اندھے کی بینائی لوٹ آئے] اور وہی گواہ اسی واقعہ کے بارے میں گواہی دے تو قبول کرلی جائے گی)۔

اتنا بڑا فریب دینے کے بعد عمار خان اسی کی بنیاد پر لکھتے ہیں:

''اسی بنیاد پر بہت سے مسلم ممالک میں غیر مسلموں کو منصب قضا پر فائز کرنے کا طریقہ اختیار کر لیا گیا ہے۔ اسلامی جمہوریہ پاکستان میں بھی دستوری طور پر صدر اور وزیراعظم کے لیے تو مسلمان ہونے کی شرط موجود ہے لیکن کسی دوسرے منصب کے لیے ایسی کوئی پابندی نہیں لگائی گئی۔ غیر مسلم ججوں کا اعلیٰ ترین مناصب پر تقرر عملاً بھی قبول کیا گیا ہے اور کم از کم ایک قانونی ایشو کے طور پر یہ مسئلہ کبھی نہیں اٹھایا گیا۔ خود ملک کے جید ترین اہل علم نے قیام پاکستان کے فوراً بعد دستور کی اسلامی تدوین کے لیے جو ۲۲ دستوری نکات تجویز کیے نہ ان میں قضا کے منصب کے مسلمان ہونے کی شرط کا ذکر کیا گیا ہے اور نہ ۷۳ء کے دستور میں شامل کی جانے والی اسلامی دفعات اس قسم کی کوئی شرط عائد کرتی ہیں۔ جید علماء کے مشورے سے مرتب کیے جانے والے حدود آرڈی نینسز اور قانون شہادت حدود سے متعلق مقدمات میں تو گواہ اور قاضی کے مسلمان ہونے کی شرط عائد کرتے ہیں لیکن عام معاملات میں ایسی کسی پابندی کا ذکر نہیں کرتے''۔ (براہین: 204)

ہم کہتے ہیں

یہاں بھی عمار خان نے وہی پچھلا دھوکہ دیا ہے۔ عدم ذکر، ذکر عدم کو مستلزم نہیں

ہوتا یہی وجہ ہے کہ ۲۲ دستوری نکات میں اور دیگر اسلامی دفعات میں اس کے ذکر نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ قضا کے منصب پر کسی غیر مسلم کو مقرر کرنے کی اجازت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعد میں جب قانون شہادت حدود مرتب کیا گیا تو اس میں ذکر ہوا کہ حدود سے متعلق مقدمات میں گواہ اور قاضی کا مسلمان ہونا شرط ہے۔ اگر عدم ذکر ہی کافی ہوتا تو ۲۲ دستوری نکات اور دیگر اسلامی دفعات سے لازم آتا کہ حدود سمیت ہر قسم کے معاملات میں مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی اور قضا درست ہے جبکہ بعد میں مرتب کیے جانے والے قانون شہادت حدود سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی اور قضا درست نہیں ہے۔ یہ کھلا تعارض بنتا۔

رہی یہ بات کہ پاکستان میں جسٹس کارنیلیس کو جو عیسائی تھے سپریم کورٹ کا چیف جسٹس کیا گیا تھا۔ ان کے بارے میں اعتراض تو اس وقت بھی ہوا تھا۔ اور اگر بالفرض اعتراض نہ بھی ہوا ہو تو فقہاء کی آراء اور ان کے استدلال تو موجود ہیں ان کا وجود ہی سراپا اعتراض ہے۔

ان چند مثالوں پر اکتفاء کرتے ہوئے اب ہم عمار خان کے ضابطے کی پہلی شق سے متعلق کلام تفصیل سے کرتے ہیں:

2۔ ایسا کوئی علمی سوال آجائے جس کی توجیہ سابقہ رائے کو درست ماننے کی صورت میں نہ کی جا سکتی ہو

عمار خان لکھتے ہیں:

”امام رازی نے اپنی تفسیر میں جگہ جگہ اس اصول کی وضاحت کی ہے کہ زبان و بیان کے قرائن اور عقلی شواہد کی روشنی میں کسی آیت کی تفسیر و تاویل میں کوئی نئی رائے قائم کرنا علمی طور پر بالکل درست ہے۔ ایک مقام پر لکھتے ہیں:

و قد ثبت فی اصول الفقه ان المتقدمین اذا ذکروا وجها فی تفسیر الآیة فذلک لا یمنع المتاخرین من استخراج وجه آخر فی تفسیرها. و لو

لا جواز ذلک لصارت الدقائق التی استنبطھا المتاخرون فی تفسیر کلام الله مردودة باطلة و معلوم ان ذلک لا یقوله الا مقلد جلف.

(ترجمہ: اصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اگر متقدمین کسی آیت کی تفسیر میں ایک رائے قائم کریں تو یہ اس سے مانع نہیں کہ متاخرین اس کی تفسیر میں ایک دوسری رائے پیش کریں۔ اگر اس کا جواز تسلیم نہ کیا جائے تو متاخرین نے کلام اللہ کی تفسیر میں جو دقیق باتیں استنباط کی ہیں وہ سب کی سب مردود اور باطل قرار پائیں گی اور معلوم ہے کہ یہ بات کوئی ہٹ دھرم مقلد ہی کہہ سکتا ہے)۔" (براہین: 126,125)

ہم کہتے ہیں

عمار صاحب نے "وجھا" کا ترجمہ رائے کیا ہے جو درست نہیں ہے۔ صحیح ترجمہ ہے پہلو، اور مطلب ہے کہ متقدمین نے ایک پہلو سے تفسیر کی اور متاخرین نے دوسرے پہلو سے تفسیر کی۔

امام رازی رحمہ اللہ کے اس اقتباس سے معلوم ہوا کہ متقدمین کی تفسیر کو سامنے رکھتے ہوئے اور اس کو تسلیم کرتے ہوئے متاخرین نے دقیق باتیں استنباط کیں یعنی تفسیری نکتے نکالے۔ اور ظاہر ہے کہ تفسیری نکتے اصل تفسیر کے ماتحت ہوتے ہیں ان کے معارض نہیں ہوتے۔

امام رازی رحمہ اللہ سے عمار خان نے یہ مثالیں نقل کی ہیں:

پہلی مثال

عمار خان لکھتے ہیں:

"سورہ طہ کی آیت ۶۳ میں اِنْ ھٰذٰنِ لَسٰحِرٰنِ کے (الفاظ کے) تحت ایک نحوی اسلوب کی وضاحت زجاج نے کی۔ کچھ لوگوں نے اس نحوی اسلوب پر اعتراض کیا کہ اگر زجاج کی بات درست ہوتی تو متقدمین نے اس کو ضرور

ذکر کیا ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ زجاج کا قول درست نہیں ہے۔ امام رازی اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

هذا اعتراض فی نهاية السقوط لان ذهول المتقدمين عن هذا الوجه يقتضي كونه باطلا فما اكثر ما ذهل المتقدم عنه و ادركه المتاخر.

(ترجمہ: یہ اعتراض حد درجہ کمزور ہے کیونکہ متقدمین کا اس کی طرف متوجہ نہ ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ یہ بات سرے سے باطل ہو۔ کتنی ہی ایسی باتیں ہیں جن کی طرف پہلے لوگوں کی توجہ نہیں گئی اور بعد میں آنے والوں نے اسے پا لیا)''۔(براہین: 126)

ہم کہتے ہیں

1۔ اعتراض یہ تھا کہ لو جاز ما قاله الزجاج لما عدل عنه النحويون یعنی زجاج نے جو بات کہی ہے اگر یہ درست ہوتی تو (متقدمین) نحویوں نے اس کو نظر انداز نہ کیا ہوتا اور زجاج والی بات پہلے ہی کہہ دی ہوتی۔ چونکہ متقدمین نے اس بات کو ذکر نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ زجاج کی بات درست نہیں ہے۔ امام رازی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی ضابطہ نہیں ہے کہ بعد والے جو بات کہیں وہ ضرور باطل ہو بلکہ درست بھی ہو سکتی ہے۔ غرض متقدمین کی بات تو درست ہوئی بعد والوں کی بھی درست ہو سکتی ہے۔ اختلاف ہوگا تو صرف اولویت کا ہوگا۔ متقدم نحویوں نے ان هذان لساحران کی جو نحوی توجیہ کی وہ بھی درست ہے لیکن زجاج کی توجیہ زیادہ بہتر ہے۔

اس اصول کے تحت امام (رازی) صاحب نے متعدد مقامات پر منقول تفسیری آراء سے ہٹ کر آیات کی نئی تاویل پیش کی ہے۔ مثلاً

2۔ سورہ آل عمران کی آیت ۳ میں وَاَنزَلَ الْفُرْقَانَ کا مصداق واضح کرتے ہوئے انہوں نے تین اقوال کا ذکر کیا ہے لیکن ان پر عدم اطمینان ظاہر کرتے ہوئے اپنی طرف سے ایک چوتھا قول پیش کیا ہے۔ (براہین: 127,126)

ہم کہتے ہیں فرقان سے مراد تین قول یہ ہیں: (۱) زبور ہے (۲) قران ہے (۳) کتب ثلاثہ (یعنی قران، تورات اور انجیل) ہیں ان کو حلال اور حرام کے درمیان فرق کرنے والا بنایا۔

چوتھا قول جو امام رازی رحمہ اللہ نے اپنی طرف سے پیش کیا وہ یہ ہے کہ فرقان سے مراد معجزات ہیں جو اللہ تعالیٰ نے ان کتابوں کے نازل کرنے پر عطا فرمائے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ جب رسول یہ کتابیں لے کر آئے اور دعوی کیا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کردہ ہیں تو اپنے اس دعوے کو ثابت کرنے کے لیے دلائل کی ضرورت ہوئی اور یہی دلائل معجزات تھے۔

3۔ آگے عمار خان امام رازی سے نقل کرتے ہیں:

وهب ان احدا من المفسرين ما ذكره الا ان حمل كلام الله تعالىٰ عليه يفيد قوة المعنى و جزالة اللفظ و استقامة الترتيب و النظم و الوجوه التي ذكروها تنافي كل ذلك فكان ما ذكرناه اولى.

(ترجمہ: فرض کرلو کہ مفسرین میں سے کسی نے بھی اس کا ذکر نہیں کیا لیکن اللہ کے کلام میں اس مفہوم پر محمول کرنے سے آیت کا معنی قوی ہو جاتا ہے، الفاظ بارونق بن جاتے ہیں اور نظم اور ترتیب بالکل درست سمجھ میں آجاتی ہے جبکہ مفسرین نے جو تفسیریں کی ہیں وہ اس سب کے منافی ہیں۔ اس لیے ہماری بیان کردہ تفسیر ہی بہتر ہے)۔

ترجمہ میں عمار خان کے یہ الفاظ ''اس لیے ہماری بیان کردہ تفسیر ہی بہتر ہے'' ان سے معلوم ہوا کہ دوسروں کی تفسیر بھی درست ہے لیکن امام رازی کی تفسیر بہتر ہے۔

تنبیہ:

ہم کہتے ہیں کہ عمار خان کی دی ہوئی مثالوں سے یہ ضابطہ سامنے آیا کہ متاخرین کی تفسیر سے متعلق باتیں اس وقت مقبول ہیں جب:

i۔ متاخرین نے متقدمین کی تفسیر کو سامنے رکھ کر کچھ نکات کا استنباط کیا ہو۔

ii۔ متاخرین کی تفسیر متقدمین کی تفسیر کے معارض نہ ہو بلکہ دونوں میں مطابقت دی جا سکتی ہو۔

iii۔ اختلاف صرف اولویت کا ہو یعنی دونوں درست ہوں البتہ ایک دوسرے کی بنسبت زیادہ بہتر ہو۔

لیکن عمار خان اس سے جو نتیجہ نکال رہے ہیں وہ یقیناً حق طلبی نہیں۔ ذرا جگر تھام کر پڑھیے لکھتے ہیں:

''امام رازی یہاں تفسیر کے وہ بنیادی اصول یعنی معنی ومفہوم کے اعتبار سے کلام کا برمحل ہونا، الفاظ کی موزونیت اور کلام کے سیاق وسباق اور نظم کے ساتھ ہم آہنگی بہت خوبی سے واضح کر رہے ہیں جو علمی سطح پر کسی تفسیری رائے کو ترجیح دینے کی اصل بنیاد ہیں (اور ان امور میں امین احسن اصلاحی، جاوید غامدی اور عمار خان اپنے دعوے کے مطابق بلا مزاحمت شہ سوار ہیں۔ عبدالواحد) اور کسی بڑے سے بڑے عالم اور مفسر کی بیان کردہ تاویل یا ماضی کے مفسرین کی متفقہ تفسیر بھی اگر ان پہلوؤں سے محل اشکال ہو تو اسے جوں کا توں قبول کرنے پر اصرار نہیں کیا جا سکتا۔ اصولیین کا ایک گروہ تو اس معاملے میں اس قدر حریت فکر کا قائل ہے کہ وہ کسی مخصوص نص کی تفسیر میں صحابہ، جو عربی زبان کو براہ راست جاننے والے اور آیات کے نزول کے واقعاتی پس منظر اور ماحول سے مشاہدے کے درجے میں واقف تھے (ان) کی رائے کی پابندی کو بھی بعد کے اہل علم کے لیے لازم نہیں سمجھا۔'' (براہین: 127)

ہم کہتے ہیں

عمار خان کی ذکر کردہ مثالوں کو دیکھیے۔ ان سے حاصل شدہ ضابطے کو ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔ لیکن عمار خان جو نتیجہ اور ضابطہ نکالتے ہیں وہ درج ذیل ہے:

''نئی تعبیر وتاویل (i) معنی ومفہوم کے اعتبار سے برمحل ہو (ii) اس کے الفاظ موزوں ہوں اور (iii) وہ کلام کے سیاق وسباق اور نظم کے ساتھ ہم آہنگ

ہو۔"

جب یہ ضابطہ پایا جا رہا ہو تو عمار خان کے نزدیک "کسی بڑے سے بڑے عالم اور مفسر کی بیان کردہ تاویل یا ماضی کے مفسرین کی متفقہ تفسیر بھی اگر ان پہلوؤں سے محل اشکال ہو تو اسے جوں کا توں قبول کرنے پر اصرار نہیں کیا جا سکتا۔"

اور جب یہ ضابطہ جو مطلق ہے کسی مزید قید کے ساتھ مقید نہیں تو اب سمجھئے کہ عربی کے اسالیب بیان کی واقفیت تو امین احسن اصلاحی، جاوید غامدی اور عمار خان کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس لیے جو بھی کوئی نئی تفسیر یہ حضرات اور ان میں سے بھی بالخصوص جاوید غامدی اور عمار خان کریں گے وہ تو حجت قطعیہ ہوگی جس کے آگے کسی بڑے سے بڑے عالم کی تفسیر کو یا سابقہ مفسرین کی متفقہ تفسیر کو خواہ وہ صحابہ ہی ہوں مقابلہ میں کھڑے ہونے کی جرأت نہیں۔ امام رازی رحمہ اللہ کا تو نام بدنام ہوا کام ان حضرات کا بنا۔

عمار خان نے آخر میں یہ ذکر کیا کہ اصولیین کا ایک گروہ تو اس معاملے میں اس قدر حریت فکر کا قائل ہے کہ وہ کسی مخصوص نص کی تفسیر میں صحابہ کی رائے کی پابندی کو بھی بعد کے اہل علم کے لیے لازم نہیں سمجھتا۔ اس بات کی دلیل کے لیے عمار خان نے علامہ سرخسی رحمہ اللہ کی عبارت نقل کی اور بتایا کہ وہ اس نقطہ نظر کو ترجیح دیتے ہیں۔

علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

فان قیل: الیس ان تاویل الصحابی للنص لا یکون مقدما علی تاویل غیرہ و لم یعتبر فیہ ھذہ الاحوال فکذلک فی الفتویٰ بالرای؟ قلنا لان التاویل یکون بالتامل فی وجوہ اللغۃ و معانی الکلام و لا مزیۃ لھم فی ذلک الباب علی غیرھم ممن یعرف من معانی اللسان مثل ذلک.

(ترجمہ: اگر کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہے کہ جب کسی نص کی تاویل میں صحابی کی رائے دوسروں کی رائے پر مقدم نہیں اور ان احوال کی رعایت کرتے ہوئے اسے قابل ترجیح نہیں سمجھا گیا تو پھر صحابہ کے رائے اور قیاس پر مبنی فتاویٰ کی حیثیت بھی یہی ہو؟ ہم کہیں گے کہ (نہیں دونوں باتوں میں فرق

ہے) کیونکہ نص کی تفسیر زبان کے مختلف پہلوؤں اور کلام کے معانی پر غور کرنے کی بنیاد پر کی جاتی ہے اور صحابہ کو اس معاملے میں دوسرے لوگوں پر جو اسی طرح زبان کے معانی ومطالب سے واقف ہوں کوئی برتری حاصل نہیں)۔

اکابر اہل علم کے ہاں مسلمہ تفسیری اصولوں کی روشنی میں صحابہ سے منقول آراء کے بجائے بعد کے اہل علم کی رائے کو ترجیح دینے کی چند مثالیں ملاحظہ کیجیے:

امام طبری نے سورہ مائدہ کی آیت ۳ میں و المنخنقة کی تفسیر میں سدی، ضحاک اور قتادہ سے یہ تفسیر نقل کی ہے کہ اس کا مصداق وہ بکری ہے جو کسی جگہ اپنی گردن پھنس جانے یا گلے میں پڑی ہوئی رسی کے پھنس جانے کی وجہ سے دم گھٹنے سے مر جائے۔ اس کے برعکس عبداللہ بن عباس سے یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ وہ جانور ہے جس کا گلا گھونٹ کر اسے مار دیا جائے۔ پھر پہلی رائے کو ترجیح دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

لان المنخنقة هي الموصوفة بالانخناق دون خنق غيرها لها و لو كان معنيا بذلك انها مفعول بها لقيل و المخنوقة حتى يكون معنى الكلام ما قالوا.

(ترجمہ: منخنقة اس جانور کو کہتے ہیں جس کا دم از خود گھٹ گیا ہو نہ کسی دوسرے نے اس کا گلا گھونٹا ہو۔ اگر مراد یہ ہوتی تو منخنقة کے بجائے مخنوقة کا لفظ بولا جاتا اور اس صورت میں وہی معنی مراد ہوتا جو ان مفسرین نے بیان کیا ہے)۔

دیکھ لیجیے امام طبری لفظ کے معنی و مصداق کی تعیین میں خالصتاً لغت کے اعتبار سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی رائے سے اختلاف کر رہے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ لفظ اپنی ساخت کے لحاظ سے ان بیان کردہ مفہوم کا متحمل نہیں۔ (براہین: 128,127)

ہم کہتے ہیں

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تفسیر میں اور ضحاک وغیرہ کی تفسیر میں صرف اولویت کا اختلاف ہے اور دونوں کے نزدیک جو جانور دم گھٹ کر مر جائے وہ حرام ہو جاتا ہے خواہ کسی نے اس کا گلا گھونٹ دیا ہو یا کسی برتن وغیرہ میں سر دینے سے اس کا دم گھٹ گیا ہو بلکہ بعض اوقات فعل متعدی کو فعل لازم سے تعبیر کر دیا جاتا ہے مثلاً قران پاک میں ہے اِضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشَرَ عَيْنًا (اے موسیٰ! اپنی لاٹھی اس پتھر پر مارو تو اس پتھر سے بارہ چشمے پھوٹ پڑے)۔''انفجرت''یعنی پھوٹ پڑے فعل لازم ہے حالانکہ وہ خود نہیں پھوٹے بلکہ لاٹھی مارنے سے پھوٹے تھے۔

اسی طرح کہا جاتا ہے کسرت العظم فانکسرت (میں نے ہڈی کو توڑا تو وہ ٹوٹ گئی)۔

دوسری مثال

امام رازی نے سورہ نساء کی آیت ۳ میں وَ اِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ کی تفسیر میں ام المومنین سیدہ عائشہ سے یہ تفسیر نقل کی ہے کہ اہل جاہلیت اپنی پرورش میں آنے والی یتیم لڑکیوں سے محض اس لالچ میں نکاح کر لیتے تھے کہ ان کے مال کے مالک بن جائیں جبکہ انہیں دلی طور پر ان سے نکاح کی رغبت نہیں ہوتی تھی۔ اس طرح وہ ان لڑکیوں کے ساتھ منصفانہ برتاؤ نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے یہاں یہ ہدایت کی کہ اگر بے انصافی کا خدشہ ہو تو ان کے ساتھ نکاح نہ کرو بلکہ ان کے علاوہ ان دوسری خواتین کے ساتھ نکاح کرو جو تمہیں پسند ہوں۔

تاہم امام رازی نے اس قول کے بجائے عکرمہ سے منقول اس رائے کو ترجیح دی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے چار سے زائد عورتوں کے نکاح کی ممانعت کی ہے کیونکہ اہل جاہلیت دس دس بیویوں سے نکاح کر لیتے تھے اور پھر ان کے نان نفقہ کی ادائیگی کے لیے انہیں اپنے زیر پرورش یتیموں کے مال میں ناجائز

تصرف کرنا پڑتا تھا۔ لکھتے ہیں:

و هذا القول اقرب فكانه تعالىٰ خوف من الاكثار من النكاح بما عساه يقع من الولي من التعدى في مال اليتيم للحاجة الى الانفاق الكثير عند التزوج بالعدد الكثير.

(ترجمہ: یہ قول زیادہ قرین صواب ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے زیادہ شادیاں کرنے سے متنبہ کیا اور اس کی وجہ اس خدشے کو قرار دیا ہے کہ زیادہ شادیوں کے نتیجے میں چونکہ یتیموں کا سرپرست زیادہ اخراجات کا محتاج ہوگا، اس لیے وہ یتیموں کے مال پر بھی ہاتھ صاف کرنے کی کوشش کرے گا)۔ (براہین: 129)

ہم کہتے ہیں

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور عکرمہ کی بیان کردہ تفسیروں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ اصل خرابی یہ ہے کہ کفیل یتیموں کے مال میں ناجائز تصرف کریں۔ پھر ناجائز تصرف کی ایک صورت وہ ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان کی اور دوسری وہ ہے جو حضرت عکرمہ رحمہ اللہ نے ذکر کی۔ اور کسی شخص میں یہ دونوں باتیں جمع ہوسکتی ہیں اور یہ اس طرح کہ اس نے متعدد عورتوں سے نکاح کیا ہوا ہے۔ ان کے اخراجات پورے کرنے کے لیے وہ اپنی زیر کفالت مالدار یتیم لڑکیوں سے نکاح کرتا ہے حالانکہ اس کا دل ان کی طرف نہیں ہے اور وہ ان سے منصفانہ برتاؤ بھی نہیں کرتا۔

تنبیہ:

غیر صحابی کا صحابی کی تقلید کرنا اختلافی مسئلہ ہے۔ اس مسئلے میں ایک قول کو لے کر یعنی یہ کہ غیر صحابی کو صحابی کی تقلید کرنا واجب نہیں عمار خان کیا ثابت کرنا چاہتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جاوید غامدی اور عمار خان صحابہ کی تفسیر و تاویل ترک کرکے جو کوئی اور تاویل کر چکے ہیں اور جو مزید کریں گے اس کو سند جواز مل جائے۔ اندازہ کیجیے کہ کس دیدہ دلیری سے اور فریب کاری سے عمار خان اپنا مطلب

نکالتے ہیں۔ آگے ہم علامہ بزدوی رحمہ اللہ کی کتاب اصول میں سے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اتباع واقتداء کے باب میں جو مذکور ہے اس کو نقل کرتے ہیں:

قال ابو سعید البردعي: تقلید الصحابي واجب يترک به القياس قال و على هذا ادركنا مشائخنا و قال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرک بالقياس.

و قال الشافعي رحمه الله لا يقلد احد منهم

و منهم من فصل في التقليد فقلد الخلفاء رضي الله عنهم

و قد اختلف عمل اصحابنا في هذا الباب. فقال ابو يوسف و محمد رحمهما الله ان اعلام قدر راس المال ليس بشرط و قد روى عن ابن عمر رضي الله عنهما خلافه. و قال ابو حنيفة و ابو يوسف رحمهما الله في الحامل انها تطلق ثلاثاً للسنة و قد روى عن جابر و ابن مسعود خلافه. و قال ابو يوسف و محمد في الاجير المشترک انه ضامن و رويا ذلک عن علي و خالف ذلک ابو حنيفة بالراي.

و قد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس فقد قالوا في اقل الحيض انه ثلاثة ايام و اكثره عشرة ايام و رووا ذلک عن انس و عثمان بن ابي العاص الثقفي و افسدوا شراء ما باع باقل مما باع عملا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن ارقم رضي الله عنه.

اما فيما لا يدرک بالقياس فلا بد من العمل به حملا لذلک على التوقيف من رسول الله ﷺ لا وجه له غير هذا الا التكذيب و ذلک باطل فوجب العمل به لا محالة.

فاما فيما يعقل بالقياس فوجه قول الكرخي ان القول بالراي من اصحاب رسول الله ﷺ مشهور و احتمال الخطأ في اجتهادهم كائن لا محالة فقد كان يخالف بعضهم بعضا وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم

و کان ابن مسعود رضی اللہ عنہ یقول ان اخطات فمن الشیطان و اذا کان کذلک لم یبق تقلید مثلہ بل وجب الاقتداء بھم فی العمل بالرای مثل ما عملوا و ذلک معنی قول النبی ﷺ اصحابی کالنجوم للخیر و من ادعی الخصوص احتج بقول النبی ﷺ اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر و عمر .... و وجہ قول ابی سعید ان العمل برایھم اولیٰ لوجھین احدھما احتمال السماع و التوقیف و ذلک اصل فیھم مقدم علی الرای و قد کانوا یسکتون عن الاسناد و لاحتمال فضل اصابتھم فی نفس الرای فکان الطریق و ھو النھایة فی العمل بالسنة بجمیع وجوھھا و شبھھا مقدما علی عامة وجوہ السنن ثم مال الی القیاس الذی ھو قیاس ...

و اما التابعی فان کان لم یبلغ درجة الفتویٰ فی زمان الصحابة و لم یزاحمھم فی الرای کان اسوة سائر ائمة الفتویٰ من السلف لا یصح تقلیدہ و ان ظھر فتواہ فی زمن الصحابة کان مثلھم فی ھذا الباب عند بعض مشائخنا مزاحمة ایاھم و قال بعض بل لا یصح تقلیدہ و ھو دونھم لعدم احتمال التوقیف فیہ وجہ القول الاول ان شریحا خالف علیا فی رد شھادة الحسن و کان علی یقول لہ فی الشورة قل یا ایھا العبد الابظر و خالف مسروق ابن عباس فی النذر بنحر الولد ثم رجع ابن عباس الی فتواہ و لانہ بتسلیمھم دخل فی جملتھم رضی اللہ عنھم.

(ترجمہ: ابوسعید بردعی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ صحابی کی تقلید واجب ہے اور ان کے قول کے ہوتے ہوئے بعد والوں کو قیاس ترک کرنا ہوگا۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہم نے اپنے مشائخ کو اسی قول پر پایا (یہی امام مالک کا قول ہے اور یہی امام شافعی کا قول قدیم ہے اور امام محمد کی ایک روایت ہے رحمہم اللہ)۔

امام کرخی رحمہ اللہ (اور بعض دیگر حنفیہ جن میں امام ابوزید دبوسی بھی ہیں ان) کا قول ہے کہ صحابہ کی تقلید صرف ان مسائل میں واجب ہے جن کا ادراک

عقل و قیاس سے نہیں کیا جا سکتا۔

امام شافعی رحمہ اللہ (اپنے قول جدید میں) فرماتے ہیں کہ کسی بھی صحابی کی تقلید جائز نہیں۔

بعض علماء تقلید میں تفصیل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خلفائے اربعہ کی اور ابن مسعود، ابن عباس اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم کی تقلید واجب ہے۔

تقلید صحابی کے بارے میں ہمارے ائمہ ثلاثہ کے مذہب میں اختلاف ہے:

امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک بیع سلم کے راس المال کی مقدار بتانا جبکہ اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو شرط نہیں ہے جبکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے نزدیک اس کی مقدار بتانا شرط ہے اور اسی کو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ حاملہ کو اکٹھی تین طلاقیں دینا سنت طلاق ہے (انہوں نے آئسہ پر قیاس کیا) جبکہ حضرت جابر اور حضرت ابن مسعود رحمہما اللہ اس کو سنت طلاق میں شمار نہیں کرتے۔ یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اجیر مشترک پر تاوان آتا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایسے ہی روایت کیا۔ جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس کے خلاف اپنی رائے سے قول کرتے ہیں۔

جن مسائل کا ادراک عقل و قیاس سے نہیں کیا جا سکتا ان میں ہمارے ائمہ متقدمین بھی اور متاخرین بھی سب اس پر متفق ہیں کہ صحابہ کی تقلید واجب ہے۔ اس لیے وہ کہتے ہیں حیض کی کم سے کم مدت تین دن ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے اور اس کو انہوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ اور عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے نقل کیا۔ اسی طرح ہمارے اصحاب نے (بائع کے ہاتھ) اس بیع کو فاسد قرار دیا جس میں قیمت خرید قیمت فروخت سے کم

ہو۔ اس میں انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول کی تقلید کی جو زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کے قصے میں مذکور ہے۔

وہ مسائل جن کا ادراک عقل و قیاس سے نہیں ہوسکتا ان میں صحابی کے قول پر عمل کرنا واجب ہے کیونکہ ان میں یہی سمجھا جاتا ہے کہ یہ مسائل صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے اخذ کیے ہوں گے کیونکہ ان مسائل کو معلوم کرنے کی کوئی اور صورت نہیں ہے۔ رہے وہ مسائل جن کا ادراک عقل و قیاس سے کیا جا سکتا ہے ان میں:

امام کرخی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ سے عقل و رائے سے کوئی مسئلہ معلوم کرنا مشہور و معروف چیز ہے اور اجتہاد میں ان سے خطا ہونے کا احتمال بھی یقیناً موجود ہے۔ اسی وجہ سے ان کا آپس میں بھی اختلاف ہوا۔ اور وہ لوگوں کو اپنے فتوے کی طرف نہ بلاتے تھے اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ اگر اجتہاد میں مجھ سے خطا ہو تو وہ شیطان کی طرف سے ہے۔ اور ایسی صورتحال میں ایک دوسرے کی تقلید صرف جائز ہی نہیں ہے بلکہ واجب ہے کہ صحابہ (کی روش) کی اقتدا کرتے ہوئے جیسے انہوں نے اپنی رائے پر عمل کیا ایسے تم بھی کرو۔ نبی ﷺ کے ارشاد کا کہ میرے صحابہ ستاروں کی مانند ہیں یہی مطلب ہے۔

اور جن حضرات نے خصوص کا یعنی اس بات کا دعوی کیا کہ خلفائے اربعہ کی تقلید کی جائے ان کی دلیل یہ حدیثیں ہیں کہ (میرے بعد) ان دو کی اقتدا کرنا جو میرے بعد ہوں گے یعنی ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما۔

ابو سعید بردعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے:

(i) احتمال موجود ہے کہ وہ صحابی کا قیاس نہ ہو سماع اور توقیف ہو۔ اور صحابہ میں سماع ہونا اصل ہے۔ اور رائے و قیاس سے ہونے پر مقدم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ رسول اللہ ﷺ کی صحبت کے حریص تھے لہذا ان میں اصل یہ ہے کہ انہوں نے وہ مسئلہ نبی ﷺ سے سنا ہوگا۔ کوئی کہے کہ اگر وہ بات نبی

ﷺ سے سنی ہوتی تو انہوں نے ذکر کیا ہوتا کہ انہوں نے وہ بات آپ ﷺ سے سنی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسئلہ بتاتے ہوئے صحابہ رضی اللہ عنہم سند کے ذکر کو چھوڑ دیتے تھے۔

(ii) جو مسائل صحابہ نے اپنی رائے سے بتائے ہوں تو رائے کے صحیح ہونے کی فضیلت ان کو حاصل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مسئلہ صحابی کی رائے سے ہو تو صحابہ کی رائے دوسری رائے سے قوی تر ہے۔

(اس پر کوئی اعتراض کرے کہ کسی نص کی جو تاویل کسی صحابی کی ہو کیا وہ غیر صحابی کی تاویل پر مقدم نہیں ہے حالانکہ غیر صحابی نے اپنی رائے میں ان حالات کا اعتبار نہیں کیا ہوگا جن کا صحابی نے کیا ہوگا اور ایسا ہی معاملہ رائے سے فتوی دینے میں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تاویل ہوتی ہے لغت کی وجوہ میں اور کلام کے معانی میں غور کرنے سے اور اس بارے میں صحابی کو اس غیر صحابی پر برتری حاصل نہیں ہے جو خود لغت کی وجوہ اور کلام کے معانی کی پہچان رکھتا ہو۔ رہا احکام میں اجتہاد تو وہ نصوص میں غور وفکر سے ہوتا ہے احکام شرعیہ میں اصل دلیل ہیں اور حالات کے بدلنے سے اجتہاد بدلتا ہے اور اس کی وجہ سے صحابہ کو دوسروں پر برتری حاصل ہے۔۔۔)

رہے تابعی تو اگر وہ صحابہ کے زمانے میں فتویٰ دینے کے درجے تک نہیں پہنچے تھے اور صحابہ نے ان سے مزاحمت نہیں کی تو وہ سلف صالحین کے دیگر ائمہ فتویٰ کے برابر ہوئے جن کی تقلید (دیگر مجتہدین کے لیے) درست نہیں۔ اور اگر ان کا فتویٰ صحابہ کے زمانے میں چلا تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس بارے میں وہ صحابہ ہی کی مثل ہوں گے کیونکہ صحابہ نے اپنے سے ان کی مزاحمت کو تسلیم کیا (یہ حسن بصری، سعید بن مسیب، ابراہیم نخعی، شعبی، شریح، مسروق اور علقمہ وغیرہ ہیں)۔ اور ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ ایسے تابعی کی بھی تقلید درست نہیں کیونکہ یہ حضرات صحابہ کے درجے سے کمتر ہیں کیونکہ

تابعی میں توقیف کا احتمال نہیں ہوتا۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ شریح نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مخالفت کی اور ان کے بیٹے حسن کی ان کے حق میں گواہی کو رد کر دیا۔ پھر مشورہ میں جب شریح کی باری آتی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ ان سے فرماتے اے کھلے ہونٹ (والے) غلام! اب تم اپنا مشورہ دو۔ اگر کوئی شخص نذر مان لے کہ وہ اپنے بیٹے کو ذبح کرے گا تو اس مسئلے میں مسروق کی رائے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی رائے سے مخالف تھی۔ بعد میں ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بھی مسروق کے قول کی طرف رجوع کر لیا (جو یہ تھا کہ نذر کرنے والا ایک بکری ذبح کرے جبکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے تھے کہ سو اونٹ ذبح کرے)۔

ایک وجہ یہ ہے کہ جب صحابہ نے ان کے فتوے میں ان کی مزاحمت کو تسلیم کر لیا تو وہ صحابہ ہی میں سے شمار ہوئے۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

(i) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے کسی نے ایک مسئلہ پوچھا تو انہوں نے فرمایا یہ مسئلہ سعید بن جبیر سے پوچھو اس مسئلے کو وہ مجھ سے بہتر جانتے ہیں۔

(ii) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے کوئی مسئلہ پوچھتا تو فرماتے کہ مولانا (ہمارے حضرت) حسن سے پوچھو۔

باب:5

عمار صاحب اسلام کا نیا ایڈیشن دینا چاہتے ہیں

عمار صاحب لکھتے ہیں:

''اس تناظر میں اسلامی قانون کی ''تعبیرنو'' کا دائرہ کار اور بنیادی ہدف یہ ہونا چاہیے کہ وہ جدید قانونی فکر کے اٹھائے ہوئے سوالات کو لے کر دین کے بنیادی مآخذ یعنی قرآن و سنت کی طرف رجوع کرے اور اس بات کا جواب حاصل کرنے کی کوشش کرے کہ قرآن وسنت کی ہدایات وتصریحات سے یا ان کی متعین کردہ ترجیحات کی روشنی میں ان کے حوالے سے کیا موقف اختیار کیا جانا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ اسلامی قانون کی اطلاقی تعبیر کی جو روایت پہلے سے چلی آرہی ہے اس کا جائزہ لینا بھی تعبیرنو کے اس عمل کا ایک ناگزیر حصہ ہے ---گویا تعبیرنو کا سوال درحقیقت اسلامی قانون کو جدید مغربی فکر کے سانچے میں ڈھالنے کا نہیں بلکہ جدید قانونی فکر کے اٹھائے ہوئے سوالات کو قرآن و سنت کے نصوص پر از سرنو غور کرنے کے لیے ایک ذریعے اور حوالے کے طور پر استعمال کرنے کا سوال ہے اور ہمارے نزدیک اس عمل میں اہل سنت کے اصولی علمی مسلمات اور فقہی منہج اور مزاج کو کسی طرح نظرانداز نہیں کیا جانا چاہیے۔''

(حدود وتعزیرات: 18- 17)

ہم کہتے ہیں

تعبیرنو سے عمار صاحب کی مراد محض یہ نہیں کہ سابقہ حکم اور دلیل کو جدید الفاظ اور

اسلوب میں بیان کر دیا جائے کیونکہ اس کے لیے بنیادی مآخذ کی طرف رجوع کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ قرآن وسنت کی نصوص میں براہ راست غور وفکر کرنے سے جو اور معنی نکلتے ہیں یا ہیر پھیر کر کے نکالے جاسکتے ہیں ان میں سے کسی کو لے لیا جائے اگرچہ اس عمل سے امت کا اجماع ٹوٹتا رہے لیکن عمار صاحب کو اطمینان ہوگا کہ نسبت قرآن وسنت کی طرف رہے گی خالص ان کی طرف نہیں آئے گی اور اس طرح سے وہ لوگوں کو قرآن وسنت کے نام پر گمراہ کرسکیں گے۔

عمار صاحب کی مذکورہ بالا عبارت کا حاصل یہی ہے جو ان کے عمل سے بھی ثابت ہے باقی تو ان کے الفاظ کی بازیگری ہے۔

رہا ان کا اس عبارت میں یہ جملہ کہ ''ہمارے نزدیک اس عمل میں اہل سنت کے اصولی علمی مسلمات اور فقہی منہج اور مزاج کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے'' تو اس سے کوئی دھوکہ نہ کھائے کیونکہ وہ اہل سنت کے علمی مسلمات کو تسلیم ہی نہیں کرتے بلکہ ان کو ڈھا کر ان کی جگہ نئے مسلمات منوانا چاہتے ہیں جن کی دو مثالیں ہم باب: 2 میں نے ذکر کی ہیں۔ ہمارے اس دعوے کے دلائل یہ ہیں:

پہلی دلیل: عمار صاحب اجماع صریح کے پردے میں اجماع سکوتی کا انکار کرتے ہیں

عمار صاحب جب اجماع سکوتی کو بھی دلیل ظنی سمجھ کر چھوڑیں گے تو ظاہر ہے وہ نصوص سے ایسے احکام نکالیں گے جن سے اب تک کے اہل حق غافل رہے ہوں۔ یہی بات اسلام کے نئے ایڈیشن کی بنیاد ہے۔

ابھی ہم نے عمار صاحب کی تعبیر نو کے بارے میں جو لکھا اس کا جواب دیتے ہوئے عمار صاحب لکھتے ہیں:

> ''یہ اعتراض اس عام خیال کی ترجمانی کرتا ہے کہ کسی آیت یا حدیث کی تفسیر میں یا کسی فقہی مسئلے سے متعلق اگر سلف سے کوئی اختلاف کتابوں میں منقول

نہ ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ صحابہ سے لے کر آج تک ہر دور کے تمام اہل علم اس رائے پر متفق رہے ہیں اس لیے اس کی پابندی کرنا اور اس سے مختلف کوئی رائے اختیار نہ کرنا اہل سنت کا ایک علمی مسلمہ ہے جس کی خلاف ورزی جائز نہیں۔ اس نقطہ نظر میں کسی رائے پر امت کے اہل علم کے کامل اتفاق کی جو صورت فرض کی گئی ہے اگر وہ فی الواقع پائی جاتی ہو تو عقل و منطق سے قطع نظر کم از کم نفسیاتی طور پر یہ ایک بہت موثر استدلال ہے۔ تاہم واقعہ یہ ہے کہ یہ خیال جس قدر عام ہے اتنا ہی حقیقت واقعہ سے دور اور امت مسلمہ کی علمی روایت کے نہایت محدود، سطحی اور عامیانہ مطالعے کا نتیجہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کے بنیادی مآخذ کی حد تک تو یہ بات یقیناً درست ہے کہ ان کو نسلا بعد نسل دین کی حیثیت سے نقل کرنے میں اس امت کے اہل علم اور عوام کا ایک عمومی عملی اتفاق ہے اور تاریخی معیار پر ہر دور میں اس اتفاق کو ثابت کرنا بھی پوری طرح ممکن ہے لیکن جہاں تک نصوص اور احکام کی تعبیر و تشریح کا تعلق ہے تو کسی بھی مخصوص مسئلے میں امت کے تمام اہل علم یا کم سے کم وہ اہل علم جنہوں نے اس مسئلے پر غور کیا اور اس پر باقاعدہ کوئی رائے قائم کی ان سب آراء کو استقصا کے درجے میں معلوم کرنا بدیہی طور پر انسانی بساط سے بالکل باہر ہے۔" (براہین: 116)

دوسری دلیل: عمار صاحب کو معلوم نہیں کہ فقہائے صحابہ و تابعین کا اپنی رائے کے لیے استدلال کس بنیاد پر تھا

عمار صاحب کے نزدیک کسی فقہی مسئلے میں اجماع کی پابندی اس لیے بھی ضروری نہیں کہ بقول ان کے یہ معلوم کرنا ممکن نہیں کہ صحابہ و تابعین نے کون سی متعین رائے کس استدلال کی بنیاد پر اختیار کی تھی۔ لہذا اب نئے سرے سے استدلال کے لیے احکام کی صورتیں بھی نئی ہونی چاہئیں۔ علاوہ ازیں عمار صاحب کے نزدیک صحابہ و تابعین کی آراء و فتاوی کا ایک مخصوص عملی پس منظر تھا جس سے علیحدہ کر کے ان کی

درست تفہیم ممکن نہیں۔ اور چونکہ وہ مخصوص عملی پس منظر بدل چکا ہے لہذا جو حکم پہلے دور میں سمجھا جاتا تھا وہ اب اس طرح سے سمجھا نہیں جا سکتا۔

محمد عمار صاحب لکھتے ہیں:

1۔ سابقہ علمی روایات کے ظاہری نتائج اور حاصلات کو حتمی قرار دینے کا رویہ بالخصوص فقہ اور قانون کے میدان میں اس وجہ سے بھی قبول نہیں کیا جا سکتا کہ یہ ذخیرہ اپنے ماخذ کے اعتبار سے فقہائے صحابہ و تابعین کی آراء اور فتاویٰ کی توضیح و تفصیل اور ان پر تفریع سے عبارت ہے اور ظاہر ہے کہ ان آراء اور فتاویٰ کا ایک مخصوص عملی پس منظر تھا جس سے مجرد کر کے ان کی درست تفہیم ممکن نہیں، جبکہ صدر اول کے ان اہل علم کی آراء کے حوالے سے جو مواد جس صورت میں ہم تک نقل ہوا ہے، اس سے اندازہ کرنا کہ صحابہ اور تابعین نے کون سی متعین رائے کس استدلال کی بنیاد پر اختیار کی تھی، بالعموم ممکن نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کے بغیر یہ طے کرنا بھی ممکن نہیں کہ مختلف نصوص یا احکام کے حوالے سے ان کی جو آراء بیان ہوئی ہیں وہ آیا درپیش عملی صورت حال کو سامنے رکھتے ہوئے ایک 'اطلاقی تعبیر' کے طور پر پیش کی گئی تھیں یا ان میں اطلاقی صورت حال سے مجرد ہو کر نصوص کی کوئی ایسی تعبیر سامنے لانا پیش نظر تھا جو ان کی رائے میں جملہ اطلاقی امکانات کو محیط تھی۔

2۔ یہی صورت حال مدون فقہی مکاتب فکر کی ہے۔ چنانچہ امام شافعی کے علاوہ، جن کی آراء بڑی حد تک خود ان کے اپنے بیان کردہ استدلال کے ساتھ میسر ہیں۔ باقی تینوں ائمہ کے طرز استدلال کے حوالے سے چند عمومی رجحانات کی نشان دہی کے علاوہ جزوی مسائل میں ان کی آراء کے ماخذ اور مقدمات استدلال کی تعیین کے ضمن میں تیقن سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ مخصوص احکام کی تعبیر و توجیہ اور ان کے ماخذ استدلال کے حوالے سے ان ائمہ کی رائے اور منشا متعین کرنے کے باب میں ان مکاتب فکر میں اختلاف تنوع

اور وسعت کی ایک پوری دنیا آباد ہے، لیکن علماء کے روایتی حلقے میں اس ساری صورت حال سے صرف نظر کرتے ہوئے مدون فقہی ذخیرے میں بیان ہونے والے نتائج کو اجتہاد کے عمل میں اصل اور اساس کی حیثیت دیدی جاتی ہے۔ جبکہ ان نتائج کے پس منظر میں موجود استدلال زاویہء نگاہ کے مختلف امکانات و مضمرات اور ان علمی عوامل کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جو ان کی تشکیل پر اثر انداز ہوئے ہیں۔'' (حدود و تعزیرات: 23 -20)

ہم نے جو دعویٰ کیا تھا کہ عمار صاحب اہل سنت کے مسلمہ قواعد کو گرا کر نئے مسلمات دینا چاہتے ہیں اور اس دعوے پر ہم نے دو دلائل ذکر کیے۔ ان دلائل کو پڑھنے کے بعد اب خود عمار صاحب کی تحریر پڑھیے جس میں وہ اسلام کی تعبیر نو یعنی اس کے نئے ایڈیشن کی ضرورت اور اس کا طریقہ کار بتاتے ہیں:

''اس ساری طول بیانی کا مقصد اس نکتے کو واضح کرنا ہے کہ مدون فقہی و تفسیری ذخیرہ ان آراء کی نمائندگی تو یقیناً کرتا ہے جنہیں ہماری علمی تاریخ کے ایک مخصوص دور میں امت کے نہایت جلیل القدر اہل علم نے اختیار کیا اور جنہیں مختلف سیاسی و سماجی عوامل کے تحت ایک عمومی شیوع حاصل ہو گیا، تاہم یہ ذخیرہ کسی طرح بھی قرآن و سنت کے نصوص کی تعبیر کے جملہ علمی امکانات کا احاطہ نہیں کرتا۔ اس پس منظر میں ہم پوری دیانت داری سے یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن و سنت کی تعبیر و تشریح کے امکانات کو مدون ذخیرے کی تنگ نائے میں محدود کر دینا کسی طرح درست نہیں ہے اور قدیم و جدید زمانوں میں مختلف فکری و عملی اثرات کے تحت وجود میں آنے والی تعبیرات کی قدر و قیمت کو خود نصوص کی روشنی میں پرکھنا اور اس طرح قانون سازی کا ماخذ زمان و مکان میں محدود اطلاقی و عملی روایت کو نہیں، بلکہ براہ راست نصوص کو قرار دینا تجدید و اجتہاد کا ایک لازمی تقاضا ہے۔

ہمارے نزدیک دور جدید میں اسلام کی علمی روایت کے احیا کے لیے قرآن و سنت پر براہ راست غور و تدبر کی ضرورت اور تفسیری، کلامی اور فقہی استنباطات و

تعبیرات کا از سر نو جائزہ لینے کے امکان کو تسلیم کرنا بنیادی شرط (Pre-requisite) کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ چیز بذات خود ہماری علمی روایات کا حصہ ہے، کیونکہ وہ کوئی جامد اور بے لچک روایت نہیں، بلکہ صدیوں کے علمی و فکری ارتقا کا نتیجہ اور توسع اور تنوع کا مظہر ہے۔ ہم اس علمی روایت کا اصل ترجمان ابن حزم، رازی، ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ، انور شاہ کشمیری اور حمید الدین فراہی رحمہم اللہ جیسے اکابر کو سمجھتے ہیں جو اصولی علمی منہج کے دائرے میں رہتے ہوئے سابقہ آراء وتعبیرات پر سوالات و اشکالات بھی اٹھاتے ہیں اور جہاں اطمینان نہ ہو، نصوص کے براہ راست مطالعہ کی بنیاد پر متبادل تعبیرات بھی پیش کرتے ہیں۔ اس وجہ سے ہم مخصوص نتائج فکر اور آراء وتعبیرات کو نہیں بلکہ اس مزاج اور شرعی نصوص اور احکام کی تعبیر کے اس اصولی منہج کو معیار سمجھتے ہیں جو اہل سنت کے ان ائمہ اور اکابر نے اختیار کیا ہے۔ بعض مخصوص اور متعین تعبیرات کو معیار قرار دینا کسی فرقے یا گروہ کے امتیاز کے لیے تو مفید ہوسکتا ہے لیکن یہ طریقہ اہل سنت کی مجموعی علمی روایت کو اپنی گرفت میں لینے سے پہلے بھی ہمیشہ قاصر رہا ہے اور آئندہ بھی ہمیشہ قاصر ہی رہے گا۔ (حدود وتعزیرات: 24 -23)

تنبیہ:

اس اقتباس میں عمار صاحب نے اس بات پر پورا زور لگایا ہے کہ فقہ وتفسیر کا جو ذخیرہ دور اول کا ہمیں ملتا ہے وہ کسی طرح بھی قرآن وسنت کے کل علمی امکانات کا احاطہ نہیں کرتا اس لیے ہم پوری دیانتداری سے یہ سمجھتے ہیں کہ ان فقہی وتفسیری آراء کا اپنے آپ کو پابند کرنا کوئی درست کام نہیں اور ان آراء کو قانون سازی کا ماخذ بنانا درست نہیں بلکہ تبدیلیء حالات میں قانون سازی کا اصل ماخذ نصوص ہی قرار پاتے ہیں۔ اور جب بھی حالات میں تبدیلی آئے تو نصوص کے براہ راست مطالعے کی بنیاد پر متبادل تعبیرات (یعنی احکام) پیش کیے جائیں۔ غرض ائمہ فقہاء کی آراء معیار نہیں ہیں بلکہ جو امور معیار

ہیں وہ تین چیزوں پر مشتمل ہیں: (۱) مزاج (۲) شرعی نصوص اور (۳) نئے حالات کے تحت احکام کی تعبیر۔ اور یہ وہ اصولی منہج ہے جو اہل سنت کے ان ائمہ اور اکابر یعنی ابن حزم، رازی، ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ، انور شاہ کشمیری اور حمید الدین فراہی ہیں۔

تنبیہ:

اور اب جاوید غامدی اور عمار خان اس اصولی منہج کے علمبردار ہیں۔ اور صحیح قران فہمی اور درست سنت آشنائی کے لیے ان علمبرداروں کی تقلید کیجئے اور نہیں تو بدلے ہوئے حالات میں خود اجتہاد کیجئے اور اختلاف سے بے فکر ہو جایئے اور خرق اجماع کا تو میل بھی دل میں نہ لایئے کیونکہ اجماع تو ایک علمی افسانہ ہے۔

دل کے خوش رکھنے کو غالب یہ خیال اچھا ہے

فقہاء کی آراء سے بھی آزادی ہوئی کیونکہ ان کی آراء ان کے معروضی حالات کے پس منظر میں تھیں۔ پھر اس کو آپ اپنا مزاج بنالیں اور فقہاء کی آراء سے مخلی بالطبع ہو کر اصل نصوص پر غور کریں۔ اور دماغ میں حکم کی جو تعبیر آئے اس کا اظہار کیجئے نہ خرق اجماع کا اندیشہ رہا اور نہ کسی لومۃ لائم کا کھٹکا رہا۔ اس سے قران کے ممکنہ علمی احتمالات جو سامنے آئیں گے وہ اسلام کے نت نئے ایڈیشن نکالیں گے جن سے جاوید غامدی اور عمار خان کا مقصد پورا ہوگا۔

1۔ بدلتے حالات میں اور نئے مسائل کے سامنے آنے میں ہم بھی اجتہاد اور غور وفکر کو ضروری سمجھتے ہیں لیکن ائمہ مجتہدین کے متعین کردہ اصول وقواعد کی روشنی میں۔ اور اس کے اہل بھی ان لوگوں کو سمجھتے ہیں جو فقہ واصول فقہ میں تبحر کے حامل ہوں اور صحیح فکر رکھنے والے ہوں۔ عمار صاحب اپنی مذکورہ بالا عبارتوں کی روشنی میں صرف اتنے اجتہاد کا منصب نہیں بلکہ اجتہاد مطلق کا منصب جاوید احمد غامدی، عمر احمد عثمانی اور امین احسن اصلاحی اور خود اپنے آپ کو بھی دینے کا تیار کو ہیں ایک طرف ان کی گمراہیاں دیکھئے اور دوسری طرف ان کی بزأت دیکھئے۔

2۔ ہم حیران ہیں کہ چودہ صدیوں کے بعد اسلام کے جدید ایڈیشن کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ ہر صدی میں ایک یا زائد مجدد آتے رہے اور کچھ نہیں تو اب تک اسلام کے چودہ ایڈیشن تو سامنے آچکے ہوتے اور چونکہ عمار صاحب کے نزدیک صریح وحقیقی اجماع تو محض ایک علمی افسانہ ہے اور سکوتی اجماع ظن کے درجے کی چیز ہے جس کی پابندی کچھ واجب نہیں اس لیے ان کا فلسفہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ دنیا کے مختلف حصوں سے بھی ایک دور میں علیحدہ علیحدہ کئی ایڈیشن نکلتے۔ اگر ایسا ہوتا تو اس سے اسلام کو بڑی ترقی نصیب ہوتی۔ قارئین! آپ پر افسوس ہے کہ جاوید غامدی اور عمار خان سینکڑوں برس بعد آئے۔ ان سینکڑوں سالوں میں لوگ اجماع کو اپنے سینوں سے لگائے گزر گئے۔ اپنے دور کے بدلے ہوئے حالات میں جو حکم الٰہی ہونا تھا وہ ان کی بے اصولی کی نذر ہو گیا۔ اور ان تمام ادوار کے اہل علم غلط اور Out-dated افکار کو لینے کی وجہ سے باطل نظام پر رہے اور یقیناً اللہ تعالیٰ کے غصے کے حقدار بنے جس کی وجہ سے ان کا زوال ہوا اور مسلمان غیر قوموں کے غلام بن گئے۔ اپنے اپنے دور میں ابن حزم، ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ نے لوگوں کو اصلی منہج پر لانے کی کوشش کی لیکن کامیاب نہ ہوئے۔ انگریزوں اور دوسری مغربی اقوام کے غلبہ کے بعد کچھ مسلمانوں نے ان اقوام سے تحقیق وفکر کا وہ منہج حاصل کیا جو ابن حزم، ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ ان کو زمانہ حریت میں دینا چاہتے تھے۔ مسلمانوں نے مجموعی طور پر نہ تو ان اکابر ثلاثہ سے فائدہ اٹھایا اور نہ پردیسی قوم سے۔ تو اب شاید یہ دو حضرات اتمام حجت کے لیے بھیجے گئے۔ جاوید غامدی تو یہ دعویٰ کر چکے ہیں کہ

"آنے والے دور کی امامت دبستان شبلی ہی کے لیے مقدر ہے۔ تاریخ کے مرحج پر اب پس پردہ اسی کے ظہور کی تیاری ہو رہی ہے۔

عالم نو ہے ابھی پردہ تقدیر میں
میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب

(مقامات: 21)

غامدی صاحب کے برعکس ہمارا جس گروہ سے تعلق ہے اس کے بارے میں غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''ایک گروہ اس بات پر مصر ہوا کہ نہ دین کو خاص اپنے مکتب فکر کے اصول ومبادی اور اپنے اکابر کی رایوں سے بالاتر ہو کر اور براہ راست قرآن وسنت سے سمجھنا ممکن ہے اور نہ مغربی تہذیب اور اس کے علوم اس کے مستحق ہیں کہ وہ کسی پہلو سے اہل دین کی نظروں میں ٹھہریں۔ اس گروہ کے بڑوں میں قاسم نانوتوی، رشید احمد گنگوہی، محمود الحسن دیوبندی، انور شاہ کشمیری، حسین احمد مدنی، اشرف علی تھانوی اور شبیر احمد عثمانی کے نام بہت نمایاں ہیں۔'' (مقامات: 18)

اس گروہ کے بارے میں غامدی صاحب کا فیصلہ ہے:

''اس گروہ کی عمر پوری ہو چکی۔ اس کی مثال اب اس فرسودہ عمارت کی ہے جو نئی تعمیر کے وقت آپ سے آپ ویران ہو جائے گی۔''

باب: 6

عمار صاحب اور دیت کی بحث

دیت کا تعارف

عمار خان صاحب دیت کی بحث کا تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں:

فقہائے اسلام کے نزدیک

"قران مجید میں قتل عمد میں قصاص کی معافی کی صورت میں جب کہ قتل خطا میں مطلقاً قاتل کو مقتول کے ورثاء کو دیت ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ نبی ﷺ نے اس کی مقدار سو اونٹ مقرر فرمائی۔ روایات سے ثابت ہے کہ دیت کی یہی مقدار اہل عرب میں پہلے سے ایک دستور کی حیثیت سے رائج چلی آرہی تھی اور رسول اللہ ﷺ نے اسی کو برقرار رکھا۔ کلاسیکی فقہی موقف میں رسول اللہ ﷺ کی اس تقریر وتصویب کو شرعی حکم کی حیثیت دی گئی اور دیت کے باب میں سو اونٹوں ہی کو ایک ابدی معیار تسلیم کیا گیا ہے۔

جاوید غامدی کے نزدیک

تاہم بعض معاصر اہل علم یہ رائے رکھتے ہیں کہ نبی ﷺ کا یہ فیصلہ تشریعی نوعیت کا نہیں تھا بلکہ آپ نے عرب معاشرے میں دیت کی پہلے سے رائج مقدار کو بطور قانون نافذ فرما دیا تھا اور زمانہ اور حالات کے تغیر کے تناظر میں دیت کے اصل مقصد کو برقرار رکھتے ہوئے اس سے مختلف قانون سازی بھی کی جا سکتی ہے۔" (حدود و تعزیرات: 89)

ہم کہتے ہیں

i۔ محمد عمار صاحب کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جتنے بھی فقہاء کی رائے دستیاب ہے اس کے مطابق دیت کی مقدار ایک سو اونٹ ہے اور یہ حکم ابدی ہے اور تشریعی ہے یعنی رسول اللہ ﷺ نے اس مقدار کو ایک شرعی حکم کی حیثیت سے بیان فرمایا۔ ان کے برعکس موجودہ زمانے کے کچھ لوگوں کی مثلاً جاوید غامدی اور امین احسن اصلاحی وغیرہ کی یہ رائے ہے کہ دیت کے سو اونٹوں کی مقدار شرعی اور ابدی نہیں بلکہ عرف و رواج پر مبنی ہے۔ قران پاک میں اللہ تعالیٰ نے دیت کی ادائیگی کا ذکر تو کیا ہے لیکن اس کی مقدار ذکر نہیں کی۔ ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی خاص مقدار مقصود نہیں ہوئی اور ہر زمانے اور ہر علاقے کے حالات اور عرف و رواج کے تقاضے کے مطابق مقدار کو اختیار کیا جائے گا۔ رسول اللہ نے دیت میں جو ایک سو اونٹ مقرر فرمائے تو اس وجہ سے کہ اسلام سے پہلے عربوں میں دیت میں ایک سو اونٹ لینے دینے کا رواج تھا۔ حالات اور عرف و رواج کے بدلنے پر اس مقدار کو کم و بیش کیا جا سکتا ہے۔ اور ہمارے زمانے کے حالات تو یقیناً مختلف ہیں اس لیے ہم بھی بدلے ہوئے حالات کے مطابق نئی قانون سازی کریں۔

ii۔ کسی عذر سے محرم اگر اپنا سر مونڈوائے یا محرم کسی جانور کا شکار کرے ان کا ذکر کر کے عمار صاحب لکھتے ہیں:

"ان مثالوں سے اس اصولی سوال کی جانب توجہ دلانا مقصود ہے کہ اگر شرعی نصوص میں اس طرح کے اسلوب میں مجمل لفظ کا کوئی متعین مصداق متکلم کے پیش نظر ہو تو اس کی وضاحت ہر جگہ عقلاً شارع کی ذمہ داری ہے کیونکہ اس کے بغیر اس کے منشا تک پہنچنے کا کوئی دوسرا ذریعہ میسر نہیں، لیکن عملاً بعض معاملات میں شارع کی طرف سے وضاحت میسر ہے اور بعض میں نہیں۔ اس کا مطلب کیا یہ سمجھا جائے کہ جہاں جہاں اس کی صراحت موجود ہے وہاں تو تعیین

ہی شارع کا منشا ہے، جبکہ عقل وقیاس یا عرف کی طرف رجوع شارع کی طرف سے کوئی صراحت موجود نہ ہونے کی صورت میں ہی کیا جائے گا یا اس کے برعکس یہ تصور کیا جائے کہ قرآن مجید میں کسی تحدید اور تعیین کے بغیر وارد ہونے والے حکم میں شارع کا اصل منشا عدم تعیین ہی ہے جبکہ اس حکم پر عمل کے لیے نبی ﷺ کا اختیار یا تجویز کردہ کوئی مخصوص طریقہ مختلف امکانی صورتوں میں سے ایک صورت ہے اور اس کے ساتھ ساتھ دیگر امکانات کے لیے بھی گنجائش موجود ہے۔" (حدود وتعزیرات: 93)

عمار صاحب نے اس عبارت میں اور دیگر بہت سے مقام میں استفہام کے اسلوب کو اختیار کرتے ہیں لیکن یہ ان کا استفہام تقریری ہوتا ہے۔ آگے ہم عمار صاحب کی قدرے سہل عبارت میں ان کا موقف نقل کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"ہم نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ قرآن مجید نے دیت کی کوئی خاص مقدار مقرر نہیں کی بلکہ اس معاملے کو معروف پر مبنی قرار دیا ہے اور نبی ﷺ نے اسی ہدایت کی پیروی میں اپنے دور میں دیت کی وہی مقدار یعنی سو اونٹ مقرر فرمائی ہے جو اسلام سے پہلے اہل عرب میں رائج تھی۔ چونکہ معروف سے متعلق دیگر تمام معاملات میں یہ بالکل واضح ہے کہ ہر معاشرہ اپنے ہی معروف کی پیروی کا پابند ہے نہ کہ عہد نبوی کے اہل عرب کے معروف کا اس لیے دیت کی مقدار کی تعیین کے ضمن میں رسول اللہ ﷺ کے فیصلے کی حیثیت بھی ابدی تشریع کی نہیں بلکہ ایک اصولی شرعی حکم کے وقتی اور زمان ومکان میں محدود اطلاق کی ہے۔" (براہین: 145)

ہم کہتے ہیں

یمن حجاز سے علیحدہ علاقہ ہے اور ظاہر یہی ہے کہ اس کے حالات ومعروفات حجاز کچھ سے مختلف ہوں گے۔ رسول اللہ ﷺ نے اپنے علاقے کے عرف کو اختیار کیا اور حجاز

ہی نہیں یمن جیسے دور کے علاقے کے عرف کی تحقیق کیے بغیر وہاں اپنے علاقے کے قانون کو جاری کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ نبی ﷺ نے جو قانون سازی کی وہ تشریعی تھی نرا محض عرفی نہیں تھی۔

اب ہم عمار صاحب کا ایک اور اقتباس نقل کرتے ہیں جو یہ ہے:

> ''جہاں تک دیت کی مقدار کا تعلق ہے تو کلاسیکی فقہی موقف میں دیت کے حوالے سے نبی ﷺ کی بیان کردہ مقدارات کو شرعی حیثیت سے تا ابد لازم تسلیم کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں فقہاء کا عمومی زاویہ نگاہ یہ ہے کہ سورہ نساء کی آیت 92 میں قتل خطا کے احکام بیان کرتے ہوئے دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِهٖ (قاتل پر دیت لازم ہوگی جو مقتول کے اہل خانہ کو ادا کی جائے گی) کے جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں وہ مجمل ہیں اور اپنی مقدار کی تعیین کے لیے تبیین کے محتاج ہیں جو نبی ﷺ نے اپنے ارشادات کے ذریعے سے فرما دی۔
>
> اس کے برعکس جلیل القدر اصولی فقیہ جصاص نے اس آیت میں دیت کو مجمل اور محتاج بیان ماننے کے بجائے یہ رائے اختیار کی ہے کہ دیت کا لفظ اپنے مفہوم اور مقدار کے اعتبار سے قرآن کے مخاطبین کے لیے پہلے سے واضح اور معروف تھا اور جب قرآن مجید نے قتل خطا کی صورت میں دیت ادا کرنے کا حکم دیا تو اس کا مطلب یہی تھا کہ اہل عرب کے ہاں دیت کی جو بھی مقدار معروف ہے اس کی پیروی کی جائے۔

ہم کہتے ہیں کہ اسلام سے پہلے عربوں میں مرد کی دیت سو اونٹ تھی اور عورتوں کی پچاس اونٹ تھی یعنی مردوں کی دیت کا نصف۔ عمار صاحب نے یہاں لکھا ہے کہ جب قرآن مجید نے قتل خطا کی صورت میں دیت ادا کرنے کا حکم دیا تو اس کا مطلب یہی تھا کہ اہل عرب کے ہاں دیت کی جو بھی مقدار معروف ہے اس کی پیروی کی جائے۔ اس کے مطابق قرآن کا یہ حکم ہوا کہ مردوں کی دیت میں سو اونٹ اور عورتوں میں پچاس اونٹ مقرر ہیں۔ عورت کی دیت کے عنوان سے عمار صاحب نے یہ ذکر کیا ہے کہ رسول

اللہ ﷺ نے قرآن کے حکم کے خلاف عورت کی دیت کو بڑھا کر سو اونٹ کر دیے لیکن لوگوں نے اس کو قبول نہ کیا اور بالآخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں قانون کو بدلنا پڑا اور عورت کی دیت میں پچاس اونٹ ہی بحال کیے۔ دیکھیے:

> پہلی رائے کی رو سے نبی ﷺ نے اصول فقہ کی اصطلاح میں ابتداءً تشریع کرتے ہوئے دیت کی مقدار مقرر فرمائی، جب کہ دوسری رائے کے مطابق آپ نے اہل عرب کے پہلے سے رائج معروف کی تصویب فرما کر اسے شرعی حیثیت دے دی۔" (حدود و تعزیرات: 90)

آگے ہم عمار صاحب کے استدلال کو ان ہی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

> "اس بحث کو اصولی سطح پر سمجھنے کے لیے دو مقدمے پیش نظر رہنے چاہئیں۔ ایک یہ کہ مالی معاملات سے متعلق شریعت کے احکام میں مقدارات کو شرعاً متعین کرنے کا طریقہ بھی اختیار کیا گیا ہے اور ان کی تعیین کو لوگوں کے حالات، مقامی رواج اور انفرادی صواب دید پر منحصر چھوڑ دینے کا بھی۔ زکوٰۃ کی مقدارات پہلی صورت کی جبکہ مہر وغیرہ دوسری صورت کی مثال ہے۔
>
> دوسرے یہ کہ جہاں کہیں نبی ﷺ کے قول و فعل اور تصویب سے ثابت بہت سے احکام ابدی تشریع کی حیثیت رکھتے ہیں وہاں ان کی ایسی قسم بھی موجود ہے جو اصلاً قضا اور سیاست کے دائرے میں آتی ہے اور جن میں زمان و مکان کے تغیر سے تبدیلی ممکن ہے۔" (حدود و تعزیرات: 90)

عمار صاحب کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ بعض مقداروں کی قرآن پاک میں تعیین نہیں کی گئی جبکہ ان کی مشروعیت قضا اور سیاسہ کے امور سے متعلق ہو اور اللہ تعالیٰ اسے غیر متعین رکھنا چاہتے ہوں ایسی صورت میں نبی ﷺ کی بتائی ہوئی متعین مقدار ایک زمانے کے مخصوص حالات کے پیش نظر ہوگی ابدی نہیں ہوگی اور حالات کے بدلنے سے مقدار بھی بدلی جائے گی۔ عمار صاحب نے اس کی کوئی دلیل ذکر نہیں کی۔

ہم کہتے ہیں

1۔ عمار صاحب کی یہ بات بالکل غلط ہے اور فقہاء و محدثین کے ذکر کردہ اصول کے خلاف ہے۔ انہوں نے کچھ آگے چل کر اس کو مسلمہ بھی کہا ہے یعنی اس کو مسلم اصول مانا ہے۔ اس قسم کی نہ جانے اور کتنی نصوص ہوں گی جن کو وہ قضاء و سیاسہ وغیرہ کی تاویل کے گھاٹ اتار کر ان کی تشریعی حیثیت کا انکار کرتے ہوں گے اور منکرین حدیث کے ساتھ اپنے جوڑ کو قوی تر بناتے ہوں گے۔

2۔ ہمارا دعوی ہے کہ عمار صاحب نے اگرچہ زور تو بہت لگایا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ دیت میں ایک سو اونٹ کے محض عرف پر مبنی ہونے کو اور حالات کے تغیر سے ان کی تعداد میں کمی بیشی ہونے کو ثابت نہیں کر سکے۔ اپنے اس دعوے کو ہم مندرجہ ذیل دلائل سے ثابت کرتے ہیں:

ا۔ چودہ سو سال گذر چکے ہیں کسی معروف یا غیر معروف فقیہ و مجتہد سے وہ بات منقول نہیں جس کا عمار صاحب دعوی کرتے ہیں۔ دیت میں ایک سو اونٹ ہونے کو سب ہی شرعی تعیین کہتے ہیں یہ نہیں کہتے کہ دیت کی تعیین نہ کرنا ہی اللہ تعالٰی کی منشا ہے اور قرآن پاک میں اس کی عدم تعیین کا مطلب ہے کہ زمان و مکان کے اختلاف سے ہر معاشرہ اپنے معروف پر عمل کرے۔ رسول اللہ ﷺ نے بھی اپنے دور کے اہل عرب کے معروف پر عمل کیا جس کے مطابق دیت کی مقدار سو اونٹ تھی۔ یہ بات عقلی ضابطے کے خلاف ہے کہ امت مجموعی طور پر اللہ تعالٰی کے منشا سے لاعلم رہے اور زمان و مکان کے تحت جو مختلف معاشرے وجود میں آتے رہے وہ اللہ تعالٰی کی منشا کے برخلاف اپنے معروف کو چھوڑ کر علم و عمل کے اعتبار سے غیر کے معروف کو اختیار کرتے رہے۔ پھر چودہ صدیوں کے بعد اب اس دور کے متجددین (Modernists) یعنی امین احسن اصلاحی، جاوید غامدی اور عمار خان امت کو راہ پر لگانے آئے ہیں۔

3۔ ائمہ مجتہدین کا اس پر اجماع سکوتی ہے کہ دیت کی مقدار ایک سو اونٹ ہے۔

ابن منذر رحمہ اللہ اپنی کتاب ''الاجماع'' میں لکھتے ہیں اجمعوا علی ان دیة الرجل مائة من الابل یعنی ائمہ مجتہدین کا اس پر اتفاق ہے کہ مرد کی دیت سو اونٹ ہے۔ اگر کسی کی جانب سے کوئی اور قول ہوتا تو ابن منذر رحمہ اللہ جن کی وفات 318ھ میں ہوئی ان کے زمانے تک سامنے آجاتا اور نہیں تو چودہ صدیاں گذرنے تک ضرور سامنے آجاتا۔ اس صورت حال میں اجماع سکوتی کا وزن یقینا کچھ اور بڑھ گیا ہے۔ یہ خیال کرنا کہ کسی نے اختلاف کیا ہوگا لیکن وہ کسی بھی وجہ سے نقل نہیں ہوا محض احتمال ناشی عن غیر دلیل ہے اور ناقابل التفات ہے۔ آخر بہت سے شاذ اقوال بھی تو نقل ہوئے ہیں۔ دیت سے متعلق اگر کوئی مخالف قول ہوتا تو کسی نہ کسی صورت خواہ شاذ قول ہی کی صورت میں نقل تو ہوتا۔ اس لیے ایسا احتمال کہ ضرور کسی مجتہد وفقیہ نے اجماع سکوتی کے خلاف قول کیا ہوگا محض توہمات کے قبیل سے ہے۔

4۔ عمار صاحب کا ذکر کردہ ضابطہ نہ تو اصول فقہ میں سے ہے اور نہ ہی قواعد فقہیہ میں سے ہے۔

5۔ رسول اللہ ﷺ نے دیت میں ایک سو اونٹ مقرر فرمائے۔ پھر جب اونٹوں کی قیمت کم و بیش ہوتی تو اونٹوں کے متبادل دراہم و دنانیر میں اس کی مناسبت سے کمی بیشی کی جاتی، اونٹوں کی ایک سو کی تعداد میں کمی بیشی نہ کی جاتی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانے میں فرمایا کہ اب اونٹوں کی قیمتیں چڑھ گئی لہذا دراہم و دنانیر بھی اسی حساب سے بڑھا دیے، حالانکہ قیمتوں کا تغیر بسا اوقات حالات کے تغیر سے ہوتا ہے اور کبھی وہ خود بھی حالات کے تغیر کا سبب بنتا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا (من قتل خطأ فديته مائة من الابل) یعنی جو شخص خطا سے قتل ہو جائے اس کی دیت سو اونٹ ہے۔ (نسائی، رقم: 4719) اس حدیث میں ''من'' عموم کا کلمہ ہے جو زمان و مکان اور حالات و رواج کی قید سے خالی ہے لہذا یہ حکم ہر زمانے اور ہر علاقے میں ہوگا۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث کے مزید الفاظ یہ ہیں:

...... و کان رسول اللہ ﷺ یقومها علی اهل القری اربع مائة دینار او عدلها من الورق و یقومها اهل الابل اذا غلت رفع فی قیمتها و اذا هانت نقص من قیمتها علی نحو الزمان ما کان۔(نسائی: 4801)

رسول اللہ ﷺ دیہات کے رہنے والوں سے سو اونٹوں کی قیمت کے لحاظ سے چار سو دینار یا اس کے مساوی چاندی بطور دیت کے وصول کرتے تھے۔ جب اونٹ مہنگے ہو جاتے تو آپ ﷺ (سونے یا چاندی کی صورت میں) دیت کی مقدار میں اضافہ کر دیتے اور اگر اونٹ سستے ہو جاتے تو اس وقت کے لحاظ سے آپ دیت کی مقدار میں بھی کمی فرما دیتے۔(براہین: 146- 145)

ان عمر قام خطیباً فقال الا ان الابل قد غلت قال الراوی فقوم علی اهل الذهب الفی دینار و علی اهل الورق اثنی عشر الفاً و علی اهل البقر مائتی بقرة و علی اهل الشاء الفی شاه و علی اهل الحلل مائتی حلة.

(ترجمہ: حضرت عمر رضی اللہ عنہ خطبہ دینے کے لیے کھڑے ہوئے اور فرمایا سنو! اونٹ اب مہنگے ہو گئے ہیں۔ راوی کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سونے والوں پر ایک ہزار دینار قیمت کے لگائے اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم لگائے اور گائے والوں پر دو سو گائیں اور بکریوں والوں پر دو ہزار بکریاں لگائیں اور جوڑے والوں پر دو سو جوڑے لگائے)۔

شاہ صاحب کی نظر میں دیت: عمار صاحب کا سوءِ فہم

دیت کے سو اونٹ اور ان کی قیمت کے طور پر سونا چاندی کے بارے میں شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں جو کچھ لکھا عمار صاحب نے اس پر اشکال و اعتراض کیے ہیں ہم ایک ایک کر کے ان کو نقل کرتے ہیں اور ساتھ ساتھ جواب بھی دیتے ہیں۔

عمار صاحب لکھتے ہیں:

"شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے اس مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے یہ بات تو

صاف لفظوں میں تسلیم کی ہے کہ سو اونٹ دیت کی ابدی شرعی مقدار کی حیثیت نہیں رکھتے۔ چنانچہ انہوں نے ابدی معیار کی حیثیت سونے چاندی کی مخصوص مقدار کو دی ہے۔ (حجۃ اللہ البالغۃ: 2/ 395) تاہم شاہ صاحب نے ایک ہزار دینار اور دو ہزار درہم اور اسی طرح دو سو گایوں اور دو ہزار بکریوں کو دیت کا ابدی شرعی معیار قرار دینے کی جو رائے پیش کی ہے اس پر دو اشکال پیدا ہوتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں:

عمار صاحب کا یہ کہنا کہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے یہ بات صاف لفظوں میں تسلیم کی ہے کہ سو اونٹ دیت کی ابدی شرعی مقدار کی حیثیت نہیں رکھتے درست نہیں ہے۔ یہ ان کا سوءِ فہم ہے۔ شاہ صاحب رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

كان اهل الجاهلية قدروها بعشرة من الابل فلما راى عبد المطلب انهم لا ينزجرون بها بلغها الى مائة و ابقاها النبي ﷺ على ذلك لان العرب يومئذ كانوا اهل ابل غير ان النبي ﷺ عرف ان شرعه لازم للعرب و العجم و سائر الناس و ليسوا كلهم اهل ابل فقدر من الذهب الف دينار و من الفضة اثني عشر درهم و من البقر مائتي بقرة و من الشاء الفي شاه. (حجة الله البالغة: 2/153)

(ترجمہ: اہل جاہلیت نے شروع میں دیت کی مقدار دس اونٹ مقرر کی۔ لیکن جب عبد المطلب نے دیکھا کہ لوگ اس مقدار کو کچھ وقعت نہیں دیتے اور قتل کرنے سے باز نہیں آتے تو انہوں نے دیت کی مقدار بڑھا کر ایک سو اونٹ کردی۔ اسلام میں رسول اللہ ﷺ نے اسی مقدار کو برقرار رکھا کیونکہ اس وقت میں عرب عام طور سے اونٹ رکھتے تھے۔ البتہ نبی ﷺ یہ بھی جانتے تھے کہ دیت کی مشروعیت عرب وعجم اور دیگر تمام انسانوں کے لیے لازمی ہے اور وہ سب اونٹ نہیں رکھتے تو آپ ﷺ نے سونے کے ایک ہزار دینار، چاندی کے بارہ ہزار

درہم، گایوں میں دو سو گائیں اور بکریوں میں دو ہزار بکریاں مقرر فرمائیں)۔

اس عبارت کا یہ مطلب نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے سو اونٹوں کی دیت کی ابدی مشروعیت کو ختم کر دیا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ دیت میں سو اونٹوں کی ابدی مشروعیت کے ساتھ ساتھ آپ ﷺ نے اس کے کچھ متبادل بھی بتا دیے تا کہ جن کے پاس اونٹ نہ ہوں وہ متبادل شے دے سکیں۔

عمار صاحب کا پہلا اشکال

عمار صاحب لکھتے ہیں:

"(ایک) اشکال (یہ) ہے کہ مذکورہ مقداریں در حقیقت کوئی مستقل معیار نہیں بلکہ عہد نبوی و عہد صحابہ میں سو اونٹوں کی قیمت کے طور پر ان لوگوں پر عائد کی گئیں جن کے لیے دیت میں اونٹوں کے بجائے سونا چاندی ادا کرنا زیادہ آسان تھا۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی روایت میں بیان ہوا ہے۔" (یہ روایت ہم اوپر نقل کر چکے ہیں)۔

ہمارا جواب

عمار صاحب کی اس بات سے اتنا تو ثابت ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے اصل سو اونٹوں کو رکھا اور مثلاً دراہم و دنانیر کی مقدار کی تعیین اونٹوں کی مالیت کے برابر کی۔

عمار صاحب کا دوسرا اشکال

دوسرا (اشکال) یہ ہے کہ شاہ صاحب عرب و عجم کے لیے دیت کی مقدار کے موزوں ہونے کی جس حکمت کے پیش نظر درہم و دینار یا گایوں اور بکریوں کی متعین تعداد کو مستقل شرعی معیار قرار دے رہے ہیں وہ حکمت پھر بھی قائم نہیں رہتی اس لیے کہ شاہ صاحب اپنے دور کے تناظر میں غالباً یہ تصور کر رہے ہیں کہ سونے اور چاندی پر مبنی نظام زر ہمیشہ کے لیے قائم رہے گا اور اگر کسی دور میں

لوگ اونٹوں کی صورت میں نہ دے سکیں تو سونے اور چاندی کی صورت میں دیت ادا کرنا بہر حال ہر زمانے میں ممکن رہے گا۔ انسانی تمدن کے ارتقا نے واضح کر دیا ہے کہ شاہ صاحب کا یہ مفروضہ درست نہیں، اس لیے کہ دنیا دھاتی زر (Metallic money) کے بعد کاغذی زر (Paper money) کے دور سے گزرتی ہوئی بتدریج اعتباری زر (Credit money) کے دور میں داخل ہوتی جارہی ہے جس کے نتیجے میں جدید شہری تمدن میں مواشی یا سونے اور چاندی کی صورت میں دیت کی ادائیگی ممکن نہیں رہی۔ چنانچہ درہم و دینار یا گایوں اور بکریوں کی صورت میں مقرر کی جانے والی مذکورہ مقداروں کو اگر شرعی مقداریں مان لیا جائے تو بھی کاغذی کرنسی کو ان کے ساتھ منتی کرنا ضروری نہیں۔ اس طرح یہ ایک منصوص نہیں بلکہ اجتہادی معاملہ قرار پاتا ہے۔

ہم کہتے ہیں

ہمیں حیرت ہے کہ عمار صاحب کو یہ اشکال پیش آیا۔ اول تو خود رسول اللہ ﷺ نے سو اونٹوں کے جو متبادل بتائے وہ سو اونٹوں کی مالیت کو پیش نظر رکھ کر بتائے۔ پھر دوسری بات یہ ہے کہ زر (Currency, Money) اس لیے ہوتا ہے کہ اس کو مالیت کا معیار بنا کر دیگر اشیاء کی قیمت و مالیت لگائی جا سکے۔ سونا اور چاندی تو خلقی زر ہیں اور دیگر اشیاء کی طرح عرفی زر کی مالیت معلوم کرنے کا معیار اور Standard بھی ہیں۔ پھر جب ہم کہتے ہیں کہ سونے کے ایک گرام کی قیمت 5000 پاکستانی روپیہ ہے تو ہمیں روپوں کی مالیت معلوم ہوئی یعنی یہ کہ 5000 روپے مالیت کے اعتبار سے ایک گرام سونے کے برابر ہیں۔ یہ معاملہ ہر صورت میں چلتا ہے خواہ زر کاغذ کا ہو یا پلاسٹک کا ہو۔ البتہ اعتباری زر سے اگر عمار صاحب کی مراد تخلیقی زر ہو جو بینک فرض کر لیتے ہیں تو اس کا ہماری بحث سے تعلق نہیں ہے۔

عمار صاحب اگر کہیں کہ روپوں میں ادائیگی یا کریڈٹ کارڈ کے ذریعے جو ادائیگی کی جاتی ہے وہ بہر حال اور زر ہے خود سونا چاندی جو کہ منصوص ہے وہ تو نہیں دیا لہذا

نص پر عمل نہیں اپنے اجتہاد پر عمل کیا۔ اس کا جواب بھی وہی ہے جو ہم نے ابھی ذکر کیا، البتہ ہم اتنی وضاحت کر دیتے ہیں کہ دیت میں سونے چاندی میں بھی ادائیگی محال نہیں ہے لیکن سونے چاندی کی مالی معیاریت پر پورا اترنے والے عرفی زر کو ادا کرنا حکم کے اعتبار سے ایسے ہی ہے جیسے خود سونے چاندی میں ادائیگی کرنا۔ اتنی واضح اور بدیہی بات کو کوئی پھر بھی نہ مانے تو وہ جانے۔

4۔ عمار صاحب کے دو اعتراض

وہ لکھتے ہیں:

"(i) پھر اس سوال کو بھی فقہی و اجتہادی طور پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ دور جدید میں مذکورہ مختلف معیارات میں سے کس معیار کو اختیار کرتے ہوئے دیت کی مقدار مقرر کی جائے گی اور دوسرے معیارات کو چھوڑ کر اس معیار کو ترجیح دینے کا اصول کیا ہوگا؟ مثال کے طور پر چاندی اور بکری کی قیمت کے مابین اس قدر تفاوت ہے کہ دونوں میں کسی کو بھی معیار ماننے کی بات نہ صرف یہ کہ نہایت بے معنی قرار پائے گی بلکہ دیت دینے والوں اور دیت لینے والوں کے مابین نزاع کا باعث بھی ہوگی۔ دیت دینے والوں کی خواہش ہوگی کہ مثال کے طور پر چاندی کو معیار مانا جائے کیونکہ اس کے نتیجے میں انہیں کم رقم ادا کرنا پڑے گی جبکہ دیت لینے والوں کا اصرار اس کے برعکس ہوگا۔ (ii) پھر یہ کہ ان میں سے کچھ چیزوں کو معیار ماننے کی صورت میں دیت کی مقدار ہمارے معاشرے میں کروڑوں تک جا پہنچتی ہے جس کو ادا کرنا بالائی متوسط طبقے (Upper middle class) کے لوگوں کے لیے بھی عام حالات میں ممکن نہیں۔"

(براہین: 147 -145)

ہمارا جواب

(i) صدقہ فطر میں نص موجود ہے کہ گندم دو تو نصف صاع دو اور کوئی اور جنس ہو

مثلاً جو ہو یا کشمش ہو یا کھجور ہو تو ایک صاع ادا کرو۔ قیمت کے اعتبار سے ہمارے شہری علاقوں میں دوسری مذکورہ اشیاء کے مقابلے میں گندم سب سے سستی جنس ہے۔ جبکہ جو انگور و کھجور کے پیداواری علاقے ہیں وہاں کھجور وغیرہ کا ایک صاع دینا گندم کے نصف صاع دینے سے زیادہ سہل معلوم ہوتا ہے۔ اب دینے والے کو اختیار ہے کہ وہ مستحق کو جو جنس چاہے دے مستحق کو یہ حق نہیں کہ وہ مطالبہ کرے کہ اس کو کشمش دیے جائیں یا کشمش کے ایک صاع کی قیمت دی جائے۔ اسی طرح دیت دینے والے کو اختیار ہے کہ وہ مقتول کے وارثوں کو خواہ اونٹ دے یا گائیں دے یا بکریاں دے یا دو سو جوڑے دے یا سونا دے یا چاندی دے مقتول کے وارث پابند ہیں کہ اس کو لیں۔

شیخ وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

”و ای شیء احضره الملزم بالدية لزم ولي القتيل قبوله سواء أ كان الجاني من اهل ذلک النوع ام لا لانها اصول في قضاء الواجب يجزئ واحد منها فكانت الخيرة الى من وجبت عليه كخصال الكفارة“ (الفقه الاسلامي و ادلته 5706)

(ترجمہ: قاتل دیت میں جو قسم بھی دے گا مقتول کے اولیاء اس کو قبول کرنے کے پابند ہوں گے خواہ مجرم اس قسم والا ہو یا نہ ہو کیونکہ واجب کی ادائیگی میں ضابطہ یہ ہے کہ مجرم جو قسم بھی ادا کرے گا وہ اس کے لیے کافی ہوگی لہذا کفارے کی قسموں میں جیسے کسی ایک کو ادا کرنے سے کفارہ ادا ہو جاتا ہے اسی طرح قاتل کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ دیت جس صورت میں چاہے دے)۔

(ii) عمار صاحب نے ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ ان میں سے کچھ چیزوں کو معیار ماننے کی صورت میں دیت کی مقدار ہمارے معاشرے میں کروڑوں تک جا پہنچتی ہے جس کو ادا کرنا بالائی متوسط طبقے (Upper middle class) کے لوگوں کے لیے بھی عام حالات میں ممکن نہیں۔“

اس کا جواب یہ ہے:

(i) جب اتنی بڑی مقدار کی دیت دینی ہوگی تو ظاہر ہے کہ قتل خطا کے واقعات بہت کم ہو جائیں گے۔

(ii) قاتل دیت دینے میں مذکورہ اشیاء میں سے کسی شے کو اختیار کر سکتا ہے۔

(iii) دیت صرف قاتل پر نہیں آتی بلکہ اس کی عاقلہ پر آتی ہے اور عاقلہ سے مراد وہ اجتماعیت ہے جس کی وجہ سے اس کو حوصلہ اور زور حاصل ہوتا ہے۔ کسی کی عاقلہ اس کا قبیلہ بھی ہو سکتی ہے اور اس کی یونین بھی ہو سکتی ہے۔ عاقلہ کے بارے میں مزید تفصیل آگے آئے گی۔

عمار صاحب کی فریب کاری

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ پر خود تراشیدہ اشکال و اعتراض رکھ کر عمار صاحب اپنا نتیجہ نکالتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "اگر مذکورہ چیزوں میں سے کسی چیز کو معیار قرار دیتے ہوئے عمومی معاشرتی حالات کے ساتھ مناسبت کا اصول اپنایا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب اصل قابل لحاظ چیز دیت کی رقم کا معاشرتی حالات کے لحاظ سے موزوں اور مناسب ہونا ہے تو پھر اس اصول کی پیروی کرنے کے بجائے اسے اونٹوں یا بکریوں وغیرہ کے ساتھ کیوں لازماً منتھی رکھا جائے اور اس کے بجائے سادہ طور پر اس اصول ہی کو کیوں نہ اختیار کر لیا جائے کہ دیت کی رقم کا تعین حالات کی مناسبت سے کیا جائے گا اور اس میں بدلتے ہوئے حالات و ضروریات کے لحاظ سے تبدیلی کی گنجائش موجود رہے گی۔"

ہم کہتے ہیں

عمار صاحب کی کھلی فریب کاری دیکھئے۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی بات یہ تھی کہ عرب وعجم میں سب لوگ تو اونٹوں والے نہیں ہیں اس لیے سو اونٹوں کے متبادل دیگر اجناس میں سے بتائے جائیں تاکہ جس کے لیے جس جنس کی دستیابی آسان ہو وہ اس

میں ادائیگی کردے۔تو اصل قابل لحاظ چیز وہ جنس ہے جس کی دستیابی آسان ہو۔لیکن الفاظ کو گھما پھرا کر عمار خان نے بات کو جنس سے ہٹا کر اس کی مقدار سے جوڑ دیا۔عمار صاحب کے یہ جملے دوبارہ پڑھیے:

> ”اگر مذکورہ چیزوں میں سے کسی چیز کو (یعنی اونٹ، دینار، درہم، جوڑے، گائے اور بکری میں سے کسی کو) معیار قرار دیتے ہوئے عمومی معاشرتی حالات کے ساتھ مناسبت کا اصول اپنایا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے (یہ سوال محض فریب دینے کے لیے پیدا کیا جاتا ہے) کہ جب اصل قابل لحاظ چیز دیت کی رقم کا (دیت کی جنس کی مناسبت کو دیکھتے دیکھتے عمار خان نے دیت کو اس کی رقم یعنی مقدار سے بدل دیا اور دو تین سطروں کے بعد یہ نتیجہ نکال لیا کہ) اس کے بجائے سادہ طور پر اس اصول ہی کو کیوں نہ اختیار کر لیا جائے کہ دیت کی رقم کا تعین حالات کی مناسبت سے کیا جائے گا۔۔۔

اپنے دعوے کے حق میں عمار صاحب کا عقلی استدلال

عمار صاحب لکھتے ہیں:

> ”دیت کی مقدار کو ہر معاشرے کے عرف و رواج پر مبنی قرار دینے کی رائے کے پس منظر میں مزید براں یہ عقلی استدلال بھی کارفرما ہے کہ مالی تقدیرات کے باب میں اس چیز کو معیار مقرر کیا جا سکتا ہے جو کسی مخصوص ماحول اور کلچر میں معاشی اہمیت کے لحاظ سے معیار بننے کی صلاحیت رکھتی ہو چنانچہ اہل عرب کے مخصوص تمدنی پس منظر میں تو اونٹوں کو دیت کے لیے معیار بنانا درست تھا لیکن دنیا کے باقی تمام معاشروں کے لیے ہر زمانے میں اسی معیار کو لازم قرار دینا درست نہیں ہو سکتا۔“ (حدود و تعزیرات:95)

ہم کہتے ہیں

عمار صاحب کے پہلے اشکال کے جواب میں ان کے اس عقلی استدلال کا جواب

بھی موجود ہے۔ حجۃ اللہ البالغہ کی عربی عبارت کو چھوڑ کر یہاں ہم صرف اس کا ترجمہ ذکر کرتے ہیں:

> ''اہل جاہلیت نے شروع میں دیت کی مقدار دس اونٹ مقرر کی۔ لیکن جب عبدالمطلب نے دیکھا کہ لوگ اس مقدار کو کچھ وقعت نہیں دیتے اور قتل خطا کرنے سے احتیاط نہیں کرتے تو انہوں نے دیت کی مقدار بڑھا کر سو اونٹ کر دیے۔ اسلام میں رسول اللہ ﷺ نے اسی مقدار کو برقرار رکھا کیونکہ اس وقت میں عرب عام طور سے اونٹ رکھتے تھے۔ البتہ نبی ﷺ یہ بھی جانتے تھے کہ دیت کی مشروعیت عرب وعجم اور دیگر تمام انسانوں کے لیے لازمی ہے اور وہ سب اونٹ نہیں رکھتے تو آپ ﷺ نے سونے کے ایک ہزار دینار، چاندی کے بارہ ہزار درہم، گایوں میں سے دو سو گائیں اور بکریوں میں سے دو ہزار بکریاں مقرر کیں۔''

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اونٹوں کی ابدی مشروعیت کے ساتھ ساتھ اس کے کچھ متبادل بھی بتا دیے۔

باب: 7

عمار صاحب اور عورت کی دیت

شیخ وہبہ زحیلی اپنی کتاب الفقہ الاسلامی و ادلتہ میں لکھتے ہیں

"اتفق الفقہا ماعدا النادر علی ان دیۃ المراۃ نصف دیۃ الرجل عملاً باحادیث و آثار و بالمعقول اما الاحادیث فمنھا قولہ علیہ السلام مرفوع عن معاذ دیۃ المراۃ نصف دیۃ الرجل و روی موقوفاً عن علی عقل المراۃ علی النصف من عقل الرجل فی النفس و فیما دونھا

و الآثار فیھا کثیرۃ مرویۃ عن عمر و علی و عثمان و ابن عباس و ابن عمر و زید بن ثابت رضوان اللہ تعالیٰ علیھم فکان ھناک اجماع من الصحابۃ علی تنصیف دیۃ المراۃ. (5715)

و المعقول ان المراۃ فی میراثھا و شھادتھا علی النصف من الرجل فکذلک دیتھا

وحکی عن ابن علیۃ و ابی بکر الاصم من نفاۃ القیاس ان دیۃ المراۃ کدیۃ الرجل لقولہ علیہ الصلاۃ و السلام فی حدیث عمرو بن حزم فی النفس المومنۃ مائۃ من الابل." (5716)

(ترجمہ: سوائے ایک آدھ نادر قول کے باقی تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کی نصف ہے اور ان کے دلائل میں احادیث اور آثار صحابہ اور قیاس ہیں۔

احادیث میں ایک حدیث حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا عورت کی دیت مرد کی دیت کی نصف ہے۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جان میں اور اعضاء میں عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہے۔

عورت کی دیت کے نصف ہونے کے بارے میں بہت سے آثار مروی ہیں مثلاً (تین خلفائے راشدین) حضرات عمر، عثمان، علی (اور تین بڑے اہل علم صحابہ)، ابن عباس، ابن عمر، اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار۔ تو عورت کی دیت کے نصف ہونے پر صحابہ کا اجماع سکوتی ہے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ عورت اپنی میراث اور اپنی گواہی میں مرد کا نصف ہے تو ایسے ہی اپنی دیت میں ہے۔

(نادر قول) ابن علیہ اور ابوبکر اصم کا قول ہے جو قیاس کی نفی کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عورت کی دیت وہی ہے جو مرد کی دیت ہے۔ اور اس پر وہ عمرو بن حزم کی حدیث کو دلیل بناتے ہیں جو یہ ہے کہ مومن کی جان کی دیت سو اونٹ ہے)

عمار صاحب کا بیان

عورت کی دیت کے مسئلہ پر بات کرتے ہوئے عمار صاحب لکھتے ہیں:

''فقہاء کم وبیش اس بات پر متفق ہیں کہ عورت قصاص کے معاملے میں تو مرد کے مساوی ہے، اس لیے کہ جہاں تک قرآن مجید اور صحیح احادیث کا تعلق ہے تو ان میں مرد اور عورت کی دیت میں فرق کا کوئی ذکر نہیں۔ قرآن مجید میں تو دیت کی مقدار سرے سے زیر بحث ہی نہیں آئی جب کہ نبی ﷺ سے منقول مستند ارشادات یا فیصلوں میں کہیں بھی مرد اور عورت کی دیت کے مابین تفریق نہیں کی گئی بلکہ ہر جگہ کسی فرق کے بغیر انسانی جان کی دیت سو اونٹ ہی بیان کی گئی ہے۔'' (حدود و تعزیرات: 98)

''اس باب میں نبی ﷺ کی طرف منسوب کی جانے والی روایات سب کی

سب ضعیف ہیں۔" (حدود وتعزیرات: 100)

عمار صاحب کی ان عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہو یہ بات قابل تسلیم نہیں اور دونوں کی دیت یکساں مقدار کی ہونی چاہیے۔ اس کے دلائل کیا ہیں؟ عمار صاحب کا کہنا ہے کہ ایک تو قران مجید میں عورت و مرد کی دیت میں کوئی فرق مذکور نہیں اور دوسرے نبی ﷺ کی طرف نصف دیت والی جو روایتیں منسوب ہیں وہ سب کی سب ضعیف ہیں۔ رہے صحابہ کے آثار تو عمار صاحب ان کو ضعیف نہیں کہتے۔ ان آثار کی بنیاد واساس کا ذکر آگے آئے گا۔

ضعیف احادیث و آثار کی حجیت

1۔ ایک حدیث جو سند کے اعتبار سے بظاہر ضعیف معلوم ہوتی ہو مندرجہ ذیل وجوہات سے صحیح کے درجے کو پہنچ جاتی ہے۔ مثلاً

i۔ مجتہد جب کسی حدیث سے استدلال کرے تو اس کا یہ عمل اس حدیث کو صحیح کہنا شمار ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگرچہ مجتہد نے یہ وضاحت نہیں کی کہ حدیث کے صحیح ہونے کی کیا وجہ ہے لیکن جب وہ واقعی مجتہد ہے تو یہ نہیں ہوسکتا کہ وہ محض ضعیف حدیث سے استدلال کرے گا بلکہ یہ بات ہوگی کہ مجتہد کی اپنی تحقیق میں وہ حدیث ضعیف نہ ہوگی۔

المجتهد اذا استدل بحديث كان تصحيحاً له (التحرير لابن الهمام)

قال ابو الحسن بن الحصار في تقريب المدارك على موطا مالك

قد يعلم الفقيه صحة الحديث اذا لم يكن في سنده كذاب بموافقة آية من كتاب الله او بعض اصول الشريعة فيحمله ذلك على قبوله و العمل به.

(مقدمہ اعلاء السنن: 38)

(ترجمہ: ابوالحسن بن صفار رحمہ اللہ تقریب المدارک علی موطا مالک میں لکھتے ہیں: جب حدیث کی سند میں کوئی کذاب نہ ہو تو فقیہ اس حدیث کی صحت کو کتاب اللہ کی کسی آیت یا کسی شرعی اصول کی موافقت کی بنا پر معلوم کرتا

ہے اور اس بنا پر وہ اس حدیث کو قبول کرتا ہے اور اس پر عمل کرتا ہے)۔
ii۔ جب علماء نے اس کی تلقی بالقبول کی ہو یعنی اس کو قبول کیا ہو خواہ قول سے یا عمل سے بلکہ ایسی حدیث تو متواتر کے معنی میں ہوتی ہے۔

قال ابن عبد البر فی الاستذکار لما حکی عن الترمذی ان البخاری صحح حدیث البحر هو الطهور ماؤه و لعل الحدیث لا یصححون مثل اسناده لکن الحدیث عندی صحیح لان العلماء تلقوه بالقبول. (قواعد فی علوم الحدیث مقدمہ اعلاء السنن)

(ترجمہ: علامہ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے امام ترمذی رحمہ اللہ کی یہ بات نقل کی کہ حدیث البحر هو الطهور ماؤه یعنی سمندر کے پانی سے طہارت حاصل کی جاسکتی ہے کو امام بخاری نے صحیح کہا ہے اگرچہ دوسرے محدثین اس جیسی سند کو صحیح نہیں کہتے اور پھر فرمایا میرے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے کیونکہ علماء نے اس کی تلقی بالقبول کی ہے)۔

iii۔ مولانا ظفر احمد عثانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

قد یحکم للحدیث بالصحة اذا تلقاه الناس بالقبول و ان لم یکن له اسناد صحیح. (مقدمہ اعلاء السنن: 1/ 39)

و القبول یکون تارة بالقول و تارة بالعمل علیه و لذا قال المحقق ابن الهمام فی الفتح و مما یصحح الحدیث ایضا عمل العلماء علی وفقه و قال الترمذی عقیب روایته حدیث طلاق الامة ثنتان حدیث غریب و العمل علیه عند اهل العلم من اصحاب رسول الله ﷺ وغیرهم. (اعلاء السنن وحاشیہ: 1/ 40)

(ترجمہ: حدیث کو جب اہل علم نے قبول کیا ہو تو باوجودیکہ اس کی سند صحیح نہ ہو اس حدیث کے صحیح ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اور قبول کرنا کبھی قولی ہوتا ہے اور کبھی عملی ہوتا ہے۔ اسی لیے محقق ابن ہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں لکھا کہ علماء

کا حدیث کے موافق عمل بھی حدیث کو صحیح بنا دیتا ہے۔اور حدیث طلاق الامۃ تنتان کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذی لکھتے ہیں کہ یہ حدیث غریب ہے اور اہل علم صحابہ وغیرہ کا اس پر عمل ہے)۔

دیت سے متعلق مرفوع حدیثوں کی حجیت

2۔عمار صاحب نے بعض راویوں کی وجہ سے دیت سے متعلق مرفوع حدیثوں کو ضعیف کہا ہے۔ یہ راوی ظاہر ہے کہ صحابی کے بعد کے ہیں۔ پھر جب دوسرے بڑے صحابہ ان حدیثوں کے مضمون پر عمل کرتے ہیں اور کسی بھی صحابی سے اس مضمون کے خلاف کچھ منقول نہیں تو ترجیح اس بات کو ہوگی کی حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیثیں صحیح ہیں اور انہوں نے یہ حدیثیں نبی ﷺ سے سنی ہیں۔ البتہ بعد کے راویوں کے ضعف کی وجہ سے ان میں ضعف آیا۔ عمار صاحب نے حقیقت میں ضعیف سمجھ لیا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔لہذا حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیثیں ہر اعتبار سے واجب القبول ہیں اور ان کے علاوہ جن چھ صحابہ کے آثار منقول ہیں ان کے قول کی بنیاد بھی حدیث نبوی ہے محض قیاس نہیں ہے۔

عمار صاحب کا اس پر اصرار کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے برابر ہے

ابھی ہم نے یہ ثابت کیا ہے کہ عورت کی دیت کے نصف ہونے کے بارے میں جو احادیث رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ہیں ان کا مرفوع ہونا ہی غالب و راجح ہے لیکن عمار صاحب اپنی بات پر اصرار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ”ہماری گذارش یہ ہے کہ نبی ﷺ کی طرف مذکورہ ضعیف احادیث کی نسبت کو درست ماننے میں ایک مضبوط مانع پایا جاتا ہے اور وہ یہ کہ آپ سے منقول مستند ارشادات میں مرد اور عورت میں کسی فرق کے بغیر دیت کی مقدار ایک ہی بیان کی گئی ہے۔ہم نے اس ضمن میں دیت سے متعلق رسول اللہ ﷺ کی ان ہدایات کا

خاص طور پر ذکر کیا ہے جو آپ ﷺ نے یمن کے گورنر عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو لکھ کر دیں اور جن میں کسی فرق کے بغیر قتل خطا کی دیت مطلقاً سو اونٹ ہی بیان کی گئی ہے۔ اس سے استدلال کرتے ہوئے ہم نے لکھا ہے کہ یہ ہدایات ایک باقاعدہ سرکاری دستاویز کی حیثیت رکھتی ہیں اور قتل یا جراحات کے باب میں مرد اور عورت کی دیت میں شرعی طور پر فرق موجود ہونے کی صورت میں یہاں اس کا ذکر نہ کرنا کسی طرح قابل فہم نہیں۔ گویا نہ صرف یہ کہ مرد و عورت کی دیت میں فرق کا ذکر کرنے والی روایات سنداً ناقابل اعتبار ہیں بلکہ ان کے مقابلے میں مستند اور صحیح احادیث اس فرق کی نفی پر دلالت کرتی ہیں۔" (براہین: 151)

اس عبارت سے عمار صاحب نے یہ سمجھایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یمن کے گورنر حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو چند ہدایات لکھ کر دیں جو کہ سرکاری دستاویز کی حیثیت رکھتی تھی ان ہدایات میں ایک یہ تھی کہ ان فی النفس الدیۃ مائۃ من الابل (پوری انسانی جان کی دیت سو اونٹ ہے)۔ اس میں مرد اور عورت کی تفریق کیے بغیر دیت کے سو اونٹ بتائے۔

عمار صاحب کی خوفناک غلطی

اب دیکھیے عمار صاحب کی یہ کیسی خوفناک غلطی بنتی ہے کہ جاہلیت کے عرف کے برخلاف جس میں مرد کی دیت کے سو اونٹ تھے اور عورت کی دیت کے پچاس اونٹ تھے رسول اللہ ﷺ نے مرد و عورت کی جان کی قیمت یکساں کرنے کے لیے دیت کا یہ قانون بنایا تھا کہ مرد اور عورت کی تفریق کے بغیر دیت ایک سو اونٹ ہوگی لیکن تین خلفائے راشدین یعنی حضرات عمر، عثمان و علی اور تین دیگر بڑے اہل علم صحابہ یعنی حضرات ابن عباس، ابن عمر، اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم (جن کا ذکر پیچھے شیخ وہبہ زحیلی کے حوالے سے ہوا ہے کہ یہ حضرات عورت کی دیت کو مرد کی دیت کا نصف مانتے تھے۔ ان کو) یا تو نبی ﷺ کے بنائے ہوئے قانون کا علم نہیں تھا یا ان حضرات نے نبی

ﷺ کے بنائے ہوئے قانون کو دیکھا کہ لوگ عورت کی دیت کے سو اونٹ پر راضی نہیں اس لیے ان حضرات نے معروضی حالات سے مجبور ہو کر عورت کی دیت کے دوبارہ پچاس اونٹ کر دیے۔

یہ دونوں باتیں ان حضرات صحابہ کے حق میں بہت بعید ہیں۔اس کے باوجود عمار صاحب لکھتے ہیں:

"بہر حال نبی ﷺ کے مستند ارشادات میں مرد اور عورت کی دیت میں فرق کی کوئی بنیاد موجود نہ ہونے کی صورت میں غور طلب سوال یہ سامنے آتا ہے کہ صحابہ اور تابعین کے ہاں اس تصور کی اساس کیا ہے؟ اگر اس کی جڑیں اہل عرب کے مخصوص معاشرتی تصورات میں پیوست ہیں تو پھر یہ بحث ایک دوسری اہم تر اور زیادہ گہری بحث سے متعلق ہو جاتی ہے۔ دیت کو مقتول کے قتل سے لاحق ہونے والے معاشی نقصان کا بدل مانا جائے یا قاتل کے لیے جرمانہ اور تاوان۔ دونوں صورتوں میں عورت کی دیت آدھی مقرر کرنے کے پس منظر میں اس کی جان کی قیمت کے مرد سے کم تر ہونے کا تصور کار فرما ہے۔ اگر قرآن نے اس تصور کی تائید نہیں کی اور نبی ﷺ نے بھی اس کی سند جواز عطا نہیں کی تو اس پر مبنی ایک قانون کو چاہے وہ اہل عرب کے معروف اور دستوری کی صورت کیوں نہ اختیار کر چکا ہو، صحابہ اور تابعین کے ہاں کیوں پذیرائی حاصل ہوئی؟ کیا اس سے یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اگرچہ عورت کے بارے میں جاہلی معاشرت کے بہت سے تصورات اور رسوم کی اصلاح کر دی گئی تاہم بعض تصورات جن میں عورت کی جان کی حرمت اور قدر و قیمت کے حوالے سے زیر بحث تصور بھی شامل ہے ---- کی اصلاح کی کوششیں نتیجہ خیز اور موثر نہ ہو سکیں اور صحابہ و تابعین کو معروضی معاشرتی تناظر میں ایسے قوانین تجویز کرنا پڑے جن میں انہی سابقہ تصورات کی عملی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہو؟ معروضی تصورات اور حالات کی رعایت کا اصول بجائے خود درست، حکیمانہ اور نصوص سے ماخوذ ہے، لیکن اس

صورت میں فقہی اجتہادات میں ایک 'مسلمہ' کی حیثیت سے مانے جانے والے اس تصور پر سوالیہ نشان کھڑا ہو جاتا ہے کہ منصوص احکام کے ساتھ ساتھ مستنبط اور اجتہادی قوانین واحکام کی وہ عملی صورت بھی جو تاریخ اسلام کے صدر اول میں اختیار کی گئی، مذہبی زاویہ نگاہ سے ایک آئیڈیل اور معیار کی حیثیت رکھتی ہے۔" (حدود وتعزیرات: 105-104)

(i) عمار صاحب اپنی اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اہل عرب کے معروف ودستور میں عورت کی دیت کے پچاس اونٹ ہوتے تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے اس بنیاد پر کہ عورت کی دیت آدھی مقرر کرنے کے پس منظر میں اس کی جان کی قیمت کے مرد سے کمتر ہونے کا تصور کارفرما ہے عورت کی دیت کو مرد کی دیت کے برابر کرنے کا قانون جاری فرمایا۔ لیکن عورت کے بارے میں جاہلی معاشرت کے بہت سے تصورات اور رسوم کی اصلاح کردی گئی تاہم بعض تصورات جن میں عورت کی جان کی حرمت اور قدر و قیمت کے حوالے سے زیر بحث تصور بھی شامل ہے اس کی اصلاح کی کوششیں نتیجہ خیز اور موثر نہ ہوسکیں اور صحابہ وتابعین کو معروضی معاشرتی تناظر میں ایسے قوانین تجویز کرنا پڑے جن میں اپنی سابقہ تصورات کی عملی رعایت ملحوظ رکھی گئی اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے نافذ کردہ حکم کو بدل دیا اور آپ ﷺ نے عورت کی دیت میں جو سو اونٹ مقرر کیے تھے اس کو جاہلی عرف سے بدل دیا۔ انا للہ و انا الیہ راجعون.

عمار صاحب کی اس بات پر ہم نے اپنے کتابچے "مقام عبرت" کے پہلے ایڈیشن میں لکھا تھا:

"محمد عمار صاحب نے غور نہیں کیا کہ اس الزام اور اعتراض کی زد کس پر پڑ رہی ہے۔ یہ زد پڑ رہی ہے رسول اللہ ﷺ پر اور صحابہ رضی اللہ عنہم پر کہ صحابہ اپنے میں سے جاہلی معاشرت کے اس تصور کو دور نہ کرسکے اور اس بارے میں رسول اللہ ﷺ نے جو بھی کوشش کی ہوگی وہ سب غیر موثر اور بے نتیجہ رہی۔" (مقام عبرت: 24)

اور اس سے بھی بڑھ کر ایک اور خرابی لازم آتی ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عورت کی دیت کے بارے میں اپنے زمانے کے معروضی حالات کی رعایت نہیں کی جو کہ آپ پر لازم تھی اور اس کی دیت جو پچاس اونٹ معروف تھی اس کو تبدیل کر کے سو اونٹ کر دیے۔

عمار صاحب اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مولانا محترم (یعنی عبدالواحد) کے اس ارشاد سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک نبی ﷺ کی ذمہ داری محض یہ نہیں تھی کہ آپ جاہلیت کے غلط تصورات کو دین وشریعت کے دائرے میں اصولی طور پر واضح فرما دیں اور حتی الامکان ان کی اصلاح کی کوشش کریں بلکہ آپ اس بات کے بھی مکلف تھے کہ ان تمام تصورات کو عملاً معاشرے سے پوری طرح ختم کر دیں۔" (براہین: 153)

جواب میں ہم کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی شخصیت ایسی نہیں تھی کہ بس مسئلہ سکھا دیا اب آگے شاگرد اس پر عمل کرے یا نہ کرے بلکہ جو لوگ اسلام قبول کر لیتے تھے پھر آپ ان کو کتاب وحکمت کی تعلیم بھی دیتے تھے اور ظاہری و باطنی بیماریوں سے ان کا تزکیہ بھی کرتے تھے اور صحابہ آپ کی صحبت کے اثر کو قبول بھی کرتے تھے۔ پھر ان کو یہ خدائی حکم بھی تھا کہ رسول اللہ ﷺ کی اطاعت اور آپ کا اتباع بھی کریں اور رسول ان کو جو حکم دیں اس پر عمل کریں اور جس بات سے روکیں اس سے باز رہیں اور سب محبتوں پر آپ کی محبت کو غالب رکھیں یہاں تک کہ اپنی ذات کی محبت پر بھی۔ اگرچہ سب صحابہ وصحابیات ایک درجے کے تو نہیں تھے لیکن بہرحال ایسے نیک نفس تھے کہ کوئی غلطی ہو جاتی تو اس پر ڈھٹائی نہ کرتے تھے بلکہ اپنی غلطی کا اعتراف کرتے تھے اور توبہ تائب ہوتے تھے۔

عمار صاحب نے نوحہ کرنے کے چند ایک جزوی واقعات کا ذکر کیا ہے جن پر تمام صحابہ وصحابیات کو قیاس نہیں کیا جا سکتا جبکہ عمار صاحب نے عورت کی دیت کے مسئلے میں جو افسانہ تراشا ہے اس کی رو سے خود ان ہی کے مطابق بیشتر صحابہ وصحابیات نے عورت کی دیت کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کے بنائے ہوئے قانون کو تسلیم نہیں کیا اور

بالآخر خلفائے راشدین اور دیگر اکابر نے آپ ﷺ کے بنائے ہوئے قانون کو بدل دیا اور دور جاہلیت کا قانون یعنی عورت کی دیت کے پچاس اونٹ ہونے کا قانون جاری کر دیا۔ ہمارے لیے تو اس کا تصور کرنا بھی انتہائی گراں ہے لیکن عمار صاحب نے اس سے اپنا ایک ضابطہ نکال لیا جو یہ ہے کہ ایک مسئلے میں منصوص حکم کے ساتھ ساتھ اجتہادی حکم بھی ہو سکتا ہے۔ عمار صاحب لکھتے ہیں:

> ''معروضی تصورات اور حالات کی رعایت کا اصول بجائے خود درست، حکیمانہ اور نصوص سے ماخوذ ہے لیکن اس صورت میں فقہی اجتہادات میں ایک 'مسلمہ' کی حیثیت سے مانے جانے والے اس تصور پر سوالیہ نشان کھڑا ہو جاتا ہے کہ منصوص احکام کے ساتھ ساتھ مستنبط اور اجتہادی قوانین و احکام کی وہ عملی صورت بھی جو تاریخ اسلام کے صدر اول میں اختیار کی گئی۔ مذہبی زاویہ نگاہ سے ایک آئیڈیل اور معیار کی حیثیت رکھتی ہے۔'' (حدود و تعزیرات: 105)

عمار صاحب کی یہ عبارت پیچیدہ ہے لیکن اس کا حاصل ہم نے پہلے ہی لکھ دیا ہے۔ عمار صاحب نے اس کو 'مسلمہ' کہا ہے۔ یہ فقہاء کا مسلمہ تو نہیں ہے البتہ عمار صاحب اور ان کے اکابر ثلاثہ کا مسلمہ ہو سکتا ہے۔

عمار صاحب کا اعتراض: عورت کی دیت کو نصف ماننا عورت کی جان کو کم قیمت ماننا ہے

عمار صاحب لکھتے ہیں:

> ''واقعہ یہ ہے کہ مرد اور عورت کی دیت میں تفریق اس کے بغیر ممکن نہیں کہ خود انسانی حیثیت میں عورت کے وجود کو مرد سے فروتر اور اس کی جان کو مرد کے مقابلے میں کم قیمت قرار دیا جائے۔ ابن قیم جیسے بالغ نظر عالم بھی اس فرق کی یہی عقلی توجیہ کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ ان کی رائے میں مرد و عورت کے مقابلے میں انسانی معاشرت اور تمدن کے لیے زیادہ نفع بخش کردار ادا کرتا ہے اور اجتماعی زندگی کی جن ذمہ داریوں مثلاً دینی مناصب، حکومت و اقتدار، جنگ و پیکار، کھیتی باڑی، صنعت و حرفت اور جان و مال کی محافظت وغیرہ سے مرد عہدہ برآ ہو سکتا ہے عورت

نہیں ہوسکتی۔ چنانچہ عورت کی جان کی قیمت بھی مرد کی جان کے برابر نہیں ہوسکتی اور اسی لیے اس کی دیت بھی نصف رکھی گئی ہے۔" (حدود وتعزیرات: 104)

ہماری توجیہ

عمار صاحب کو عورت کی دیت کے نصف ہونے کی مذکورہ بالا توجیہ سے اتفاق نہیں ہے۔ ہم نے اس کی دوسری توجیہ پیش کی جو یہ ہے:

عورت میں ایک حیثیت ہے جبکہ مرد میں دو حیثیتیں ہیں۔ ایک حیثیت جو مرد و عورت دونوں میں یکساں طور پر مشترک ہے وہ انسانی جان کی ہے۔ اس کے اعتبار سے مرد اور عورت دیت میں بھی برابر ہیں اور قتل کی صورت میں قصاص میں بھی برابر ہیں۔ دوسری حیثیت جو صرف مرد کو حاصل ہے عورت کو نہیں وہ اس کی معاشی ذمہ داری کی ہے۔ شریعت نے عورت کو اپنا خرچہ خود کمانے کا بھی مکلف نہیں بتایا ہے جب کہ مرد پر عام حالات میں عورتوں اور نابالغ بچوں کے خرچے رکھے ہیں۔ اس حیثیت کی وجہ سے مرد کی دیت کو دوگنا کیا گیا ہے۔

عمار صاحب کو ہماری بتائی ہوئی یہ توجیہ پسند نہیں آئی بلکہ ان کو تو ہماری کوئی بات نہ پسند آئی نہ درست لگی۔ اور وہ کہتے ہیں:

> "تاہم مولانا محترم (عبدالواحد) کی یہ بات اول تو توجیه القول بما لا یرضی به قائله کے زمرے میں آتی ہے اس لیے کہ فقہاء بالاتفاق اس فرق کی وجہ عورت کی جان کی انسانی قدر و قیمت کا مرد سے کمتر ہونا ہی بیان کرتے ہیں اور اسی وجہ سے فقہائے احناف کا موقف یہ ہے کہ اگر مرد عورت کے کسی عضو کو ضائع کر دے تو مرد اور عورت کے مابین مساوات نہ ہونے کی وجہ سے اس سے قصاص نہیں لیا جاسکتا۔" (براہین: 157 -156)

ہم کہتے ہیں:

پہلی بات یہ ہے کہ جس قول کی ہم نے توجیہ کی وہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے بعد

کے فقہاء کا نہیں اور آپ ﷺ نے اپنے ارشاد کی نہ کوئی توجیہ کی اور نہ اس کی طرف اشارہ کیا۔ عمار صاحب نے حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم جیسے جلیل القدر صحابہ سمیت عام فقہائے اسلام کی نصف دیت کے بارے میں بتائی ہوئی توجیہ کو پسند نہیں کرتے تو وہ ہماری پیش کردہ توجیہ کو پسند نہ کریں تو کیا تعجب ہے۔

ہم نے جو توجیہ پیش کی ہے اس میں ہم نے یہ ذکر کیا ہے کہ انسانی جان ہونے کے اعتبار سے مرد اور عورت یکساں ہیں اور اس کے اعتبار سے دونوں کی دیت یکساں ہے یعنی پچاس اونٹ۔ البتہ معاشی ذمہ داری کے اعتبار سے مرد کی دیت میں پچاس اونٹ زائد ہیں۔ اس طرح سے مرد کی دیت سو اونٹ ہوئی اور عورت کی پچاس اونٹ۔ اس پر عمار صاحب نے اعتراض کیا کہ اگر مرد عورت کے کسی عضو کو ضائع کردے تو فقہائے احناف کے نزدیک مرد اور عورت کے مابین مساوات نہ ہونے کی وجہ سے قصاص نہیں لیا جاسکتا۔ ہم نے اپنی بتائی ہوئی توجیہ میں ذکر کیا کہ انسانی جان کے اعتبار سے مرد و عورت یکساں ہیں جبکہ عمار صاحب اعضاء کا ذکر کرتے ہیں جو جان سے یقیناً مختلف چیزیں ہیں۔ فقہائے احناف اعضاء و اطراف کو مال کے حکم میں لیتے ہیں۔ وہ ایسا کیوں کرتے ہیں یہ فی الحال ہماری بحث سے خارج ہے۔

تنبیہ:

1۔ یہ عجیب بات ہے کہ عمار صاحب ہماری بات کو فقہاء کے قول کے حوالے سے رد کرتے ہیں جس کو وہ خود تسلیم نہیں کرتے۔

2۔ ہماری توجیہ پر عمار خان نے طنز بھی کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے "مقام عبرت" کے پہلے ایڈیشن میں زنا کی سزا کی ترتیب کے عنوان کے تحت یہ لکھا تھا:

> "پھر ہم کہتے ہیں کہ (زنا کی سزا کی) اس ترتیب کا سارا دارومدار سورہ نساء کی آیتوں کے اس ترجمہ پر ہے جو عمار صاحب نے امین احسن اصلاحی اور

جاوید احمد غامدی کی تقلید میں اختیار کیا ہے حالانکہ خیر القرون میں بھی اور بعد کے زمانوں میں بھی آیت کا یہ ترجمہ اور مطلب کبھی نہیں کیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ محمد عمار صاحب کے نزدیک امت کے اب کے مفسرین کو قران کی اس آیت کا مطلب نہیں سوجھا اور وہ ایک عظیم غلطی میں مبتلا رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نتیجہ امت کے حق میں انتہائی خوفناک ہے کہ وہ ایک اہم مسئلہ میں گمراہی کا شکار رہی اور ایسے ہی قران پاک کے حق میں بھی کہ وہ ایسا چیستان ہے کہ صرف جاوید احمد غامدی اور عمار خان جیسے صاحب اسلوب لوگ ہی اس کو سمجھ سکتے ہیں۔ نہ صحابہ سمجھ سکتے ہیں اور نہ ہی تابعین۔" (مقام عبرت: 43)

عمار خان ہماری توجیہ پر طنز کرتے ہیں

وہ لکھتے ہیں:

"چنانچہ یہاں مولانا محترم (عبدالواحد) سے یہ سوال کرنے کو جی چاہتا ہے کہ وہ اس فرق کی توجیہ کے لیے سلف سے مختلف نقطہ نظر اختیار کرنے کی جسارت کیوں کر رہے ہیں؟ کیا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماضی کے تمام علماء فقہاء کی سمجھ میں تو یہ بات نہ آسکی اور وہ عورت کو انسانی حیثیت میں مرد سے کمتر قرار دینے کی "گمراہی" میں مبتلا رہے جبکہ اس نکتے کو دریافت کرنے کا شرف چودہ صدیوں کے بعد پہلی مرتبہ مولانا محترم (عبدالواحد) ہی کے ذہن رسا کے حصے میں آیا۔" (براہین: 157)

ہم کہتے ہیں:

عمار خان کے لیے ہم پر طنز کرنے کی کوئی بنیاد نہیں تھی۔ ہم نے فقہاء کی توجیہ کے متبادل توجیہ ذکر کی۔ توجیہ تبدیل ہونے سے نہ تو نص کا مطلب بدلتا ہے اور نہ اس کا حکم بدلتا ہے۔ اس لیے گذشتہ فقہاء کے ذہنوں میں عورت کی دیت کے نصف ہونے کی ایک توجیہ پر وہ مطمئن رہے اور ہمارے دور کے ذوق بدل جانے سے اللہ تعالیٰ کے محض

فضل سے ہمارے ذہن میں کوئی متبادل توجیہ آئی جو آج کے لوگوں کے ذوق کے لیے قابل قبول ہے تو اس میں اعتراض کی کوئی بات نہیں ہے۔ اس کے برعکس ہم نے عمار خان پر جو اعتراض کیا تھا وہ توجیہ پر نہیں تھا بلکہ وہ نص کے مطلب و معنی سے متعلق تھا۔ عمار خان سورہ نساء کی آیتوں کا وہ مطلب بتاتے ہیں جو ان سے پہلے کسی اور نے نہیں بتائے اور جو مطلب دوسروں نے بتائے عمار صاحب ان کو غلط بتاتے ہیں۔ اور وہ مطلب جو ایک دوسرے کے مخالف و معارض ہوں ایک ہی وقت میں ایک ہی درست ہوسکتا ہے دونوں نہیں۔ لہذا جب ہم عمار خان کا بتایا ہوا مطلب اختیار کریں گے تو حاصل یہی نکلے گا کہ عمار خان سے پہلے کسی کو بھی اس آیت کا صحیح مطلب معلوم نہیں تھا اور یہ بات قابل قبول نہیں۔

عمار خان کی کج بحثی

وہ لکھتے ہیں:

”مولانا (عبدالواحد) کی اس توجیہ میں مرد کی مذکورہ ذمہ داری کا دیت کی مقدار کے ساتھ تعلق بھی واضح نہیں۔ اگر مولانا کی مراد یہ ہے کہ دیت کی رقم مقتول کے مرنے سے اس کے ورثاء کو لاحق ہونے والے معاشی نقصان کی تلافی کے لیے دی جاتی ہے اور یہ معاشی نقصان مرد کی موت کی صورت میں زیادہ ہوتا ہے تو پھر اس فرق کو جوان اور کمانے والے مرد تک محدود رکھنا چاہیے جبکہ نابالغ لڑکوں، اور اپنی اولاد پر منحصر بوڑھے باپ کی دیت وہی ہونی چاہیے جو عورت کی ہے۔ پھر یہ کہ فی نفسہ انسان جان کی قیمت کے علاوہ معاشی نقصان کا پہلو صرف مرد کی موت کے ساتھ نہیں بلکہ بعض پہلوؤں سے عورت کی موت کے ساتھ بھی وابستہ ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر وہ کسی کی بیوی تھی تو شادی بیاہ کے جو اخراجات اس کے والدین اور اس کے شوہر نے کیے ہوں وہ ضائع ہوجاتے ہیں اور نئی شادی کے لیے مرد کو نئے اخراجات کرنے پڑتے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ چھوٹے بچوں کی ماں تھی تو اب ان کی پرورش اور نگہداشت کے لیے بھی باپ کو متبادل انتظامات کرنے ہوں گے۔

چنانچہ معاشی نقصان کا پہلو جس طرح مرد کی موت کی صورت میں پایا جاتا ہے، اسی طرح عورت کی موت کو بھی اس سے کلیتاً منفک نہیں کیا جا سکتا۔

مزید برآں دیت میں اضافے کے لیے گھر سے باہر کی معاشی ذمہ داری کے پہلو کو ملحوظ رکھنے اور گھر کے اندر کی ذمہ داریوں کو نظر انداز کرنے کی بھی کوئی معقول وجہ نہیں۔ اگر عملی زندگی میں معاشی ذمہ داری کا بوجھ اٹھا کر مرد ایک ایسا کردار ادا کرتا ہے جو بالعموم عورت نہیں کرتی تو اس کے مقابلے میں بچوں کو جنم دینے اور ان کی پرورش کی صورت میں بھی ایک ایسا کردار ادا کرتی ہے جس کی مرد سرے سے صلاحیت ہی نہیں رکھتا۔ چنانچہ اگر مرد کے ایک اضافی عملی کردار کی وجہ سے اس کی دیت میں اضافہ کرنا مناسب ہے تو عورت کی دیت کی مقدار مقرر کرتے ہوئے اس کے مخصوص اضافی کردار کو نظر انداز کرنے کا کیا جواز ہے، جبکہ انسانی زندگی کی بقا اور انسانی معاشرت کے تسلسل کے تناظر میں دونوں یکساں درجے کی اہمیت رکھتے ہیں؟

یہاں یہ بھی واضح رہنا چاہیے کہ مرد و عورت کی دیت میں فرق کے مسئلے پر معروف معنوں میں بھی کوئی اجماع نہیں پایا جاتا، اس لیے کہ صدر اول کے دو معروف اصحاب علم یعنی ابوبکر الاصم اور ابن علیہ اس فرق کے قائل نہیں اور فقہ حنبلی کی مستند کتاب 'کشاف القناع' کے مصنف نے اسی بنیاد پر اس مسئلے پر اجماع کے دعوے کو قبول نہیں کیا (کشاف القناع 245/20) جبکہ امام رازی نے ابوبکر الاصم اور ابن علیہ کے نقطہ نظر کو جس اسلوب میں بیان کیا ہے، اس سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ بھی اس کے حق میں رجحان رکھتے یا کم از کم اسے قابل غور ضرور سمجھتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

مذهب اكثر الفقهاء ان دية المراة نصف دية الرجل و قال الاصم و ابن علية ديتها مثل دية الرجل. حجة الفقهاء ان علياً و عمر و ابن مسعود قضوا بذلك و لان المراة في الميراث و الشهادة على النصف من الرجل

فکذلک فی الدیة و حجة الاصم قوله تعالیٰ و من قتل مومناً خطا فتحریر رقبة مومنة و دیة مسلمة الی اهله و اجمعوا علی ان هذه الآیة دخل فیها حکم الرجل و المراة فوجب ان یکون الحکم فیها ثابتاً بالسویة و الله اعلم.

(التفسیر الکبیر: 335/5)

''اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہے، جبکہ اصم اور ابن علیہ کا کہنا ہے کہ عورت کی دیت مرد کے برابر ہے۔ فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ سیدنا علی، سیدنا عمر اور سیدنا ابن مسعود نے اپنے فیصلوں میں عورت کی آدھی دیت دلوائی۔ مزید یہ کہ عورت کی گواہی اور وراثت میں اس کا حصہ مرد سے آدھا ہے، اس لیے اس کی دیت بھی آدھی ہونی چاہیے۔ اصم کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ 'وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِهٖ۔ اس پر اتفاق ہے کہ اس آیت میں مرد اور عورت دونوں کی دیت کا حکم بیان ہوا ہے (اور چونکہ مقدار میں کسی فرق کا ذکر نہیں ہوا) اس لیے لازم ہے کہ اس کا حکم دونوں کے لیے ایک جیسا ہو۔ واللہ اعلم۔''

ہم کہتے ہیں

عمار خان نے مذکورہ بالا پورے کلام میں صرف دو باتیں ذکر کی ہیں:

1۔ مرد و عورت کی دیت کے دیگر پہلو اجاگر کیے ہیں۔

2۔ اصم اور ابن علیہ نے مرد و عورت کی دیت کے برابر ہونے کو ذکر کیا ہے۔

پہلی بات کا جواب

انتظامی احکام جو مفاسد سے بچانے کے لیے ہوں ان میں اعتبار اکثر ہی کا کیا جاتا ہے اور اکثر کی حالت پر نظر کر کے حکم عام دیا جاتا ہے۔

عن جابر عن النبی ﷺ حین اتاه عمر فقال انا نسمع احادیث من یهود تعجبنا أفتری ان نکتب بعضها فقال امتهوکون انتم کما تهوکت

الیهود و النصاری. (احمد)

(ترجمہ: حضرت جابر رضی اللہ عنہ نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ ہم لوگ یہود سے بہت سی ایسی باتیں سنتے ہیں جو اچھی معلوم ہوتی ہیں۔ کیا آپ اجازت دیتے ہیں کہ ہم بعض باتیں لکھ لیا کریں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم بھی یہود و نصاری کی طرح اپنے دین میں متحیر ہونا چاہتے ہو)۔

دوسری بات کا جواب

1۔ ابوبکر اصم اور ابن علیہ کو یا تو حدیث نہ پہنچی ہوگی یا مستند ذریعے سے نہ پہنچی ہوگی ورنہ ان کی دلیل اتنا وزن نہیں رکھتی کہ اس کی وجہ سے ان کا قول جمہور کے قول کے مقابلے میں کھڑا ہو سکے۔ اور ایسے شاذ قول سے اجماع کے انعقاد میں کچھ خلل نہیں آتا۔

2۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ عمار خان یہ نہیں دیکھتے کہ خود ان کا اپنا موقف کیا ہے اور دوسرے کا موقف کیا ہے۔ عمار خان کے بقول عربوں میں معروف مرد کی دیت کے سو اونٹ تھے اور عورت کے دیت کے پچاس اونٹ تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے عمار خان کے بقول دونوں کے سو اونٹ کر دیے لیکن پھر عمار خان کے قول کے مطابق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ہی عورت کی دیت کو سرکاری طور پر پچاس اونٹ کر دیا گیا۔ اس کے بعد ابوبکر اصم اور ابن علیہ کے قول کی کیا حیثیت رہ گئی۔ عمار خان نے بھی اس حقیقت کو اپنی کتابوں میں صرف ایک جگہ کھولا ورنہ وہ اس کو چھپا کر ہی رکھتے ہیں۔

باب: 8

دیت و عاقلہ اور عمار صاحب کا فلسفہ

عمار صاحب لکھتے ہیں:

"دیت کے معاملات کے کسی بھی معاشرے کے عرف پر مبنی ہونے کے تناظر میں دیت کی مقدار کے علاوہ عاقلہ کا فقہی تصور بھی قابل غور ہے۔ عاقلہ سے مراد سماجی سطح پر افراد کا وہ مجموعہ ہے جو اپنے میں سے کسی ایک فرد پر عائد ہونے والی دیت کی ادائیگی میں اجتماعی طور پر شریک ہو۔ جاہلی عرب میں یہ حیثیت قبیلے کو حاصل تھی۔ اور اگر مجرم کی مالی حیثیت تاوان ادا کرنے کی اجازت نہ دیتی تو اہل قبیلہ اس کی ادائیگی کے ذمہ دار سمجھے جاتے تھے۔ نبی ﷺ سے بھی قتل کے ایک مقدمے میں عاقلہ پر دیت لازم کرنے کا فیصلہ ثابت ہے۔ جہاں تک اس کی قانونی بنیاد کا تعلق ہے تو عقل و قیاس کی رو سے کسی شخص کی جنایت کا تاوان کسی دوسرے شخص پر اس کی رضامندی کے بغیر نہیں ڈالا جا سکتا۔ چنانچہ عاقلہ پر دیت کی ادائیگی کی ذمہ داری ڈالنا کوئی اجباری معاملہ نہیں بلکہ قبائلی نظام میں ایک قبیلے کے افراد عصبیت کے ایک مستحکم رشتے میں بندھے ہوتے ہیں جس کی رو سے پورا قبیلہ اپنے ہر فرد کے جان و مال کے تحفظ اور اس پر عائد ہونے والی مالی ذمہ داریوں میں شریک اور ضرورت کے موقع پر اس کی مدد کرنے کا پابند سمجھا جاتا ہے۔ کسی فرد سے کوئی جنایت سرزد ہو جانے کی صورت میں تاوان کی ادائیگی میں عاقلہ کا شریک ہونا اسی تصور پر مبنی تھا۔ نبی ﷺ اور آپ کے خلفاء نے اہل عرب کے بے حد حکمت و مصلحت پر مبنی اس عرف کو

برقرار رکھا۔۔۔سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد میں جب نئی انتظامی تقسیم کرتے ہوئے دیوان کا نظام رائج کیا تو قبیلے کے بجائے ایک دیوان میں شریک لوگوں کو عاقلہ قرار دیا۔۔۔۔

فقہائے احناف نے اسی اصول پر بعد میں دیوان کا نظام ختم ہو جانے کے بعد ایک پیشے سے منسلک افراد کے مجموعے کو عاقلہ قرار دیا تھا جبکہ فقہاء یہ بھی قرار دیتے ہیں کہ جہاں عاقلہ کی کوئی بھی شکل باقی نہ رہ گئی ہو وہاں اگر قاتل کے لیے دیت کی ادائیگی مشکل ہو تو اس کی ذمہ داری بیت المال کو اٹھانا ہوگی۔

اس تناظر میں ظاہر ہے کہ دور جدید میں عاقلہ سے متعلق قدیم فقہی قوانین کو بعینہٖ رائج نہیں کیا جا سکتا۔ تمدن کے ارتقا نے شہری معاشرے میں بالعموم نہ وہ قبائلی عصبیت باقی رہنے دی ہے جو عاقلہ کے تصور کی بنیاد تھی اور نہ دیوان کی طرز کا کوئی متبادل نظام موجود ہے۔ چنانچہ یہ سراسر ایک اجتہادی معاملہ ہے جس میں تمدنی نفسیات سے اور احوال و ظروف کو ملحوظ رکھتے ہوئے کسی بھی نوعیت کی مناسب قانون سازی کی جا سکتی ہے۔" (حدود و تعزیرات: 97-95)

ہم کہتے ہیں

عمار صاحب کے اس فلسفے کا حاصل یہ ہے کہ عربوں کے قبائلی نظام میں قبیلے والوں میں قبیلہ کی عصبیت قائم تھی اور امداد باہمی کی جکڑ بندی ایسی تھی کہ قبیلے کی کسی فرد پر اگر دیت یا کوئی تاوان آتا تو قبیلے کے دیگر افراد اس فرد کی مدد میں تاوان وغیرہ کی ادائیگی میں اپنا اپنا حصہ ڈالتے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قبیلے کے بجائے دیوان کا نظام قائم کیا تو ایک دیوان والے اس امداد میں حصے دار بنتے۔ دیوان کا نظام ختم ہونے پر فقہائے احناف نے ایک پیشے والوں پر دیت کے حصوں کی ادائیگی واجب بتائی۔

اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اگر اب مناسب قانون سازی کی جائے تو اس کی بنیاد فقط امداد باہمی نہیں بلکہ یہ بنیاد ہے کہ کوئی فرد کسی کو خطا سے یا قائم مقام خطا سے یا اور کسی

سبب سے نادانستہ قتل کر بیٹھتا ہے تو اس میں قاتل کا قصد وعمد تو نہیں البتہ اس کی کسی قدر لا پرواہی اور غفلت کو اس میں دخل ہوتا ہے اور عام طور سے غفلت و لا پرواہی کی جرأت بھی اس وجہ سے ہوتی ہے کہ آدمی کو اپنی یونین یا اور کوئی تنظیم جس کے ساتھ وہ وابستہ ہو یہ توقع ہوتی ہے کہ یونین یا تنظیم کی قوت اس کی پشت پناہ ہے۔ اب جب یونین یا تنظیم کو پتا ہو کہ کسی فرد کے خطا سے قتل کرنے سے اس کے افراد پر دیت کا بوجھ ڈال دیا جائے گا تو ظاہر ہے کہ یونین یا تنظیم یا قبیلہ جو بھی اجتماعیت ہو وہ اپنے افراد کو احتیاط اختیار کرنے اور متنبہ ہونے کو کہتی رہے گی اور اگر اتفاق سے ہو جائے تو اگرچہ دیت تقسیم ہو کر افراد پر تھوڑی تھوڑی آئے گی لیکن مال چونکہ سب کو پیارا ہوتا ہے اور جرمانہ خواہ تھوڑا ہی ہو دوسرے کے فعل پر دینا ناگوار اور باعث مشقت ہوتا ہے اس لیے مجرم کو دوسروں کی تلخ و ترش باتیں سننی پڑیں گی جن سے بچنے کے لیے ہر فرد پوری احتیاط کرے گا۔ اگر عاقلہ کا نظام اب پرانی بنیادوں پر نہیں بن سکتا تو جو بنیاد ہم نے ذکر کی ہے اس کے مطابق یونین یا اور کوئی جدید تنظیم یا سیاسی جماعت کو عاقلہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

اگرچہ دیت کی رقم ہر دور میں ہی زیادہ رہی ہے لیکن مذکورہ تفصیل سے یہ بات بھی نکلی کہ موجودہ دور میں دیت کی رقم بہت زیادہ بنتی ہے لیکن جب وہ عاقلہ کے افراد پر تقسیم ہوگی اور تین سال میں ادا کرنی ہوگی تو ظاہر ہے کہ دیت کی ادائیگی محال نہ رہے گی۔

باب:9

عمار صاحب اور حد زنا

فقہائے اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ غیر شادی شدہ زانی اور زانیہ کی سزا سو کوڑے ہیں جبکہ شادی شدہ کی سزا رجم یعنی سنگساری ہے۔ زنا کی سزا کی ترتیب اس طرح سے ہوئی کہ سورہ نساء کی آیتوں 15 اور 16 میں زنا کی کچھ سزا کا ذکر ہوا۔ آیت 15 میں ان شادی شدہ عورتوں کا حکم ذکر ہوا جن کے شوہروں نے ان کے فعل زنا پر چار گواہ قائم کر دیے ہوں۔ ان کے بارے میں یہ حکم ہوا کہ ان کے شوہر ان کو اپنے گھروں میں قید رکھیں یہاں تک کہ ان کو موت آجائے یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی نیا حکم آجائے۔ آیت 16 میں اس مرد کا حکم ہے جو ایسی عورت سے زنا کرے جو فی الحال شادی شدہ نہیں ہے خواہ وہ کنواری ہو یا مطلقہ ہو یا بیوہ ہو۔

اس کے بعد دوسرے مرحلے میں نبی ﷺ نے غیر متلو وحی کے ذریعے شادی شدہ زانی مرد و عورت اور غیر شادی شدہ زانی مرد و عورت کی سزا سنائی۔

پھر تیسری مرحلے میں سورہ نور کی ابتدائی آیات میں غیر شادی شدہ کی سزا سنائی۔ مزید تفصیل آگے آئے گی۔

عمار صاحب کی ذکر کردہ الجھن

عمار صاحب لکھتے ہیں:

”قرآن مجید میں زنا کی سزا دو مقامات پر بیان ہوئی ہے اور دونوں مقام بعض اہم سوالات کے حوالے سے تفسیر و حدیث اور فقہ کی معرکہ آرا بحثوں کا موضوع ہیں۔

پہلا مقام سورہ نساء میں ہے۔ ارشاد ہوا ہے:

وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِی الْبُيُوْتِ حَتّٰی يَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا. وَالَّذٰنِ يَاْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا فَاِنْ تَابَا وَاَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا اِنَّ اللّٰهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا.(4: 15-16)

''اور تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کا ارتکاب کرتی ہوں (عمار صاحب نے استمرار والا ترجمہ اس لیے کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہاں اڈے چلانے والی پیشہ ور عورتیں مراد ہیں) ان پر اپنے میں سے چار گواہ طلب کرو۔ پھر اگر وہ گواہی دے دیں تو ایسی عورتوں کو گھروں میں محبوس کر دو، یہاں تک کہ انہیں موت آجائے یا اللہ تعالیٰ ان کے لیے کوئی راستہ بیان کر دیں۔ اور تم میں سے جو مرد و عورت بدکاری کا ارتکاب کرتے ہوں (عمار صاحب کے نزدیک یہاں مستقل یاری آشنائی کرنے والے مرد و عورت مراد ہیں)، انہیں اذیت دو۔ پھر اگر وہ توبہ اور اصلاح کر لیں تو ان سے درگزر کرو۔ بے شک اللہ توبہ قبول کرنے والا مہربان ہے''۔

سزا کی نوعیت اور يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا کے الفاظ سے واضح ہے کہ یہ ایک عبوری سزا تھی جس کی جگہ بعد میں زنا کی سزا سے متعلق حتمی احکام نے لی۔ اس لحاظ سے عملاً یہ آیت اب شریعت کے کسی مستقل حکم کا ماخذ نہیں رہی، تاہم ان آیتوں کے مفہوم کی تعیین میں مفسرین کو بڑی الجھن کا سامنا ہے۔ ان میں سے پہلی آیت میں صرف خواتین کی سزا بیان ہوئی ہے جب کہ دوسری آیت میں زانی مرد اور عورت دونوں کی۔ وہ بنیادی الجھن یہ ہے کہ خواتین کی سزا کو پہلے الگ ذکر کرنے اور پھر اس کے بعد مرد و عورت دونوں کی سزا بیان کرنے کا مقصد اور باعث کیا ہے؟'' (حدود وتعزیرات: 123, 124)

(دوسرا مقام) اس عبوری سزا کے بعد زنا کی حتمی سزا سورہ نور کے شروع میں بیان کی گئی ہے۔ (حدود وتعزیرات: 135)

اس میں الجھے بغیر کہ مفسرین الجھن محسوس کرتے ہیں یا نہیں ہم کہتے ہیں کہ عمار صاحب نے اس الجھن کو دور کرنے کے لیے سات آراء کو ذکر کیا ہے۔ ان میں سے پہلی پانچ کو عمار صاحب نے مخدوش قرار دیا ہے۔ چھٹی رائے جو امین احسن اصلاحی صاحب کی ہے اس کو جزوی طور پر قبول کیا ہے جبکہ ساتویں رائے جو جاوید غامدی صاحب کی ہے اس کو کلی طور پر قبول کیا ہے۔

ذیل میں ہم پہلے اپنی رائے کو ذکر کرتے ہیں۔ اس کے بعد ہم عمار صاحب کی ذکر کردہ سات آراء کو اور ان پر عمار صاحب کے ذکر کردہ اشکال کو ان ہی کے الفاظ میں نقل کریں گے اور بتائیں گے کہ ہمارے ذکر کردہ حل میں وہ اشکال پیدا نہیں ہوتا۔

عمار صاحب کی ذکر کردہ الجھن کا ہماری طرف سے حل

کسی بھی معاشرہ میں زنا سے متعلق دو مسئلے اہم ہوتے ہیں:

i. شادی شدہ عورت کا زنا کرنا اور اس پر اس کے شوہر کا زنا کا الزام رکھنا۔

ii. مرد کا غیر شادی شدہ عورت سے زنا کرنا اگرچہ وہ کنواری ہو یا بیوہ ہو یا مطلقہ ہو۔

اور ان ہی سے متعلق واقعات بھی پیش آئے جو حدیث کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

قرآن وسنت میں ان دونوں مسئلوں کے اعتبار سے احکام دیے گئے۔ عبوری طور پر پہلی آیت میں یہ حکم دیا کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو کسی سے بدکاری کرتے دیکھے تو فوراً اس فعل پر چار گواہ بنا لے۔ پھر چونکہ گواہی دینے کا مقام عدالت ہے اس لیے شوہر اپنا مقدمہ عدالت میں لے جائے۔ جب گواہ گواہی دے دیں تو عدالت شوہر کو حکم دے کہ تم اپنی بیوی کو گھر میں محبوس رکھو اور شوہر ایسا ہی کرے یہاں تک کہ یا تو عورت کو موت آ جائے یا اللہ تعالیٰ کا کوئی اور حکم آ جائے۔

اور دوسری آیت میں یہ حکم دیا کہ جو کوئی مرد کسی غیر شادی شدہ عورت سے زنا کرے خواہ وہ عورت کنواری ہو یا بیوہ ہو یا مطلقہ ہو اور عدالت میں گواہوں سے یا مجرم کے اعتراف سے جرم ثابت ہو جائے تو عدالت ان کو تعزیر کرے (یعنی مناسب ایذاء دے)

پھر اگر وہ آئندہ کے لیے توبہ کریں اور اپنی اصلاح کر لیں تو ان سے درگزر کرو۔

عمار صاحب کی ذکر کردہ الجھن کا جو حل ہم نے دیا ہے وہ ان تمام اشکالات سے مبرا ہے جو عمار صاحب نے دوسرے اقوال پر کیے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے:

(تفصیل کی ترتیب یہ ہوگی کہ ہر رائے کو اور اس پر عمار صاحب کے اشکال کو ان کے لفظوں میں بیان کریں گے۔ پھر ہم اپنے دیے ہوئے حل سے موازنہ کریں گے۔)

پہلی رائے

عمار صاحب لکھتے ہیں:

"مفسرین کے ایک گروہ کی رائے میں دوسری آیت میں مردوں کے ساتھ جن خواتین کا ذکر ہوا ہے وہ وہی ہیں جنہیں پہلی آیت میں گھروں میں محبوس کرنے کی ہدایت کی گئی ہے۔۔۔۔

اشکال: آیت اس توجیہ کو قبول نہیں کرتی اس لیے کہ یہاں "وَ الّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ" اور "وَ الَّذٰنِ یَاْتِیٰنِھَا" کے جملے ایک دوسرے کے مقابل آئے ہیں اور یہ اسلوب اپنے متبادر مفہوم کے لحاظ سے اس کا تقاضا کرتا ہے کہ دونوں آیتوں کو الگ الگ صورتوں پر محمول کیا جائے۔" (حدود و تعزیرات: 124)

ہمارے حل میں دونوں آیتوں کو الگ الگ صورتوں پر محمول کیا گیا ہے۔

دوسری رائے

عمار صاحب لکھتے ہیں:

"وَ الّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ مِنْ نِّسَآئِکُمْ" میں شادی شدہ خواتین کی سزا بیان ہوئی ہے جبکہ "و الَّذٰنِ یَاْتِیٰنِھَا" میں کنوارے زانی اور زانیہ کی۔

اشکال: اس پر ایک اشکال تو یہ پیدا ہوتا ہے کہ نساء کا لفظ اپنے اصل مفہوم کے لحاظ سے ہر طرح کی خواتین کے لیے عام ہے جبکہ اسے شادی شدہ کے ساتھ خاص قرار دینے کے لیے سیاق کلام میں کوئی قرینہ درکار ہوگا۔۔۔۔ پھر یہ کہ

یہاں اگر نسائکم کو بیویوں کے مفہوم میں لیا جائے تو "نساء" کا مضاف الیہ بننے والی ضمیر خطاب یعنی "کم" کا مصداق لازماً ان خواتین کے شوہر ہوں گے۔۔۔۔ اب اگر اس تاویل کو مانا جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ خواتین کو سزا دینے کے حکم کے مخاطب مسلمانوں کے اہل حل وعقد نہیں بلکہ انفرادی حیثیت میں ان خواتین کے شوہر قرار پائیں گے۔۔۔۔ جبکہ "فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ" اس تاویل کو قبول کرنے سے مانع ہے اور اسے صریحاً نظم اجتماعی اور عدالت وقضا سے متعلق کر رہی ہے۔ اس کے علاوہ زیر بحث تاویل سے یہ اشکال بھی حل نہیں ہوتا کہ اگر کنوارے زانی کی سزا بیان کرتے ہوئے مرد اور عورت دونوں کا ذکر کیا گیا ہے تو پہلی آیت میں صرف شادی شدہ خواتین کیوں زیر بحث ہیں اور شادی شدہ مردوں کی سزا کیوں بیان نہیں کی گئی۔"

ہمارے حل میں ایک تو عدالت واجتماعی نظم اور شوہر کی ذمہ داری دونوں کا لحاظ کیا گیا ہے اور دوسرے یہ کہ آیت میں صرف کنوارے زانی اور کنواری زانیہ کی نہیں بلکہ مرد خواہ کنوارا ہو یا شادی شدہ ہو سب کے لیے تعزیر کا حکم ہے۔

تیسری رائے

عمار صاحب لکھتے ہیں:

"پہلی آیت صرف زانی خواتین کی سزا بیان کرتی ہے جبکہ دوسری آیت صرف مرد زانیوں کی اور یہاں تثنیہ کا صیغہ لانے سے مقصود اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ زانی چاہے شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ اس کے لیے ایک ہی سزا ہے۔

اشکال: کسی قرینے کے بغیر مجرم کی ازدواجی زندگی کی دو مختلف حالتوں پر تثنیہ کے صیغے کی دلالت غیر واضح ہے۔ مزید یہ ہے کہ اگر مطلقاً ہر طرح کے زانی کے لیے ایک ہی سزا کی طرف اشارہ پیش نظر ہوتا تو اس کے لیے تثنیہ کا

صیغہ لانے کی ضرورت ہی نہیں تھی۔" (حدود وتعزیرات: 126)

ہمارے حل میں دوسری آیت صرف مرد زانیوں کی سزا بیان نہیں کرتی بلکہ مرد اور عورت دونوں کی سزا بیان کرتی ہے۔

چوتھی رائے

عمار صاحب لکھتے ہیں:

"پہلی آیت میں وہ صورت زیر بحث ہے جب بدکاری پر چار گواہ میسر ہوں اور مقدمے پر باقاعدہ عدالتی کاروائی کی جا سکتی ہو۔ جبکہ دوسری آیت میں اس صورت کا حکم بیان ہوا ہے جب چار گواہ موجود نہ ہوں۔

اشکال: یہ ایک غیر متبادر اور الفاظ سے بعید تاویل ہے اس لیے کہ اگر یہ مقصود ہوتا تو "فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ" کے مقابل میں "و ان لم یشھدوا فاذوھما" یا "و ان لم یکونوا فاذوھما" سے ملتا جلتا کوئی اسلوب اختیار کیا جاتا جو مدعا کے ابلاغ کے پہلو سے زیادہ واضح اور صریح ہوتا۔ موجودہ صورت میں زیادہ متبادر مفہوم یہ ہے کہ چار گواہوں کی شرط دوسری آیت میں بھی مقدر سمجھی جائے جسے اقتضاء عقلی کے اصول پر واضح ہونے کی بنیاد پر لفظوں میں ذکر نہیں کیا گیا۔ مزید براں یہ اشکال اس تاویل میں بھی برقرار رہتا ہے کہ پہلی آیت میں خواتین ہی خاص طور پر کیوں زیر بحث ہیں اور مردوں کی سزا بیان کرنے سے کیوں گریز ہے۔ (حدود وتعزیرات: 127)

ہمارے حل میں مذکورہ اشکال والی بات نہیں ہے۔ پہلی آیت میں شوہر اپنی بیوی پر زنا کا الزام رکھتا ہے اور اس پر عدالت میں چار گواہ پیش کرتا ہے۔ زانی مرد کی سزا یہاں اس لیے ذکر نہیں کی گئی کہ وہ دوسری آیت کے حکم میں آجاتی ہے۔ دوسری آیت میں بظاہر تو تعزیر سب زنا کاروں کے لیے ہے لیکن شوہر بیوی پر الزام رکھے اس میں دو شقیں ہیں۔ ایک یہ کہ شوہر کبھی مطلوب گواہی پیش کر سکتا ہے اور کبھی پیش نہیں کر سکتا اس لیے شادی شدہ عورت کی اصل سزا کو سورہ نور کی آیات نازل ہونے تک مؤخر رکھا۔

اسی طرح ہمارے حل میں دوسری آیت کے حکم پر عمل بھی عدالت کے ذریعے ہوگا کیونکہ گواہی کی سماعت اور فیصلہ عدالت کا کام ہے۔

پانچویں رائے

امام ابومسلم اصفہانی نے زیر بحث آیات کو زنا کے بجائے لواطت اور سحاق یعنی خواتین کی ہم جنس پرستی سے متعلق قرار دیا ہے۔

ہمارے حل میں ایسی بات نہیں ہے۔

چھٹی رائے: امین احسن اصلاحی صاحب کی رائے

عمار صاحب لکھتے ہیں:

ان کی یہ رائے ہے کہ (سورہ) نساء کی مذکورہ آیات میں سے پہلی آیت اس صورت کو بیان کرتی ہے جب زنا کی مرتکب عورت کا تعلق مسلمانوں سے ہو جبکہ مرد کا تعلق کسی غیر مسلم گروہ سے ہو، جبکہ دوسری آیت میں وہ صورت زیر بحث ہے جب دونوں مسلمان (ہوں) اور اسلامی ریاست کے قانونی دائرہ اختیار میں رہتے ہوں۔ دوسری صورت میں مرتکبین کو توبہ و اصلاح کا موقع دینے، جبکہ پہلی صورت میں خواتین کو اس طرح کا کوئی موقع دیے بغیر تا مرگ محبوس کر دینے کی وجہ مولانا (امین احسن اصلاحی) کی رائے میں یہ تھی:

''دوسری صورت میں تو دونوں فریق اسلامی معاشرہ کے دباؤ میں ہیں۔ ان کے رویے میں جو تبدیلی ہوگی وہ سب کے سامنے ہوگی۔۔۔۔۔ لیکن پہلی صورت میں مرد جو اصل جرم میں شریک غالب کی حیثیت رکھتا ہے مسلمانوں کے معاشرہ کے دباؤ سے بالکل آزاد ہے۔ نہ اس کے رویے کا کچھ پتا نہ اس کے عزائم کا کچھ اندازہ، نہ اس کے اثرات و وسائل کے حدود معلوم و معین۔ ایسی حالت میں اگر عورت کو یہ موقع دے دیا جاتا کہ توبہ کے بعد اس سے درگذر کی جائے تو یہ بات نہایت خطرناک نتائج پیدا کر سکتی تھی۔ اول تو مرد کے رویہ کو نظر انداز کر کے عورت

کی توبہ و اصلاح کا صحیح اندازہ ہی ممکن نہیں ہے، اور ہو بھی تو جب مرد بالکل قابو سے باہر اور مطلق العنان ہے تو اغوا، فرار اور قتل و خون کے امکانات کسی حال میں بھی نظر انداز نہیں کیے جاسکتے۔ اس پہلو سے اس میں احتیاط کی شدت ملحوظ ہے۔''

(تدبر قرآن: 2 /265) (حدود و تعزیرات: 130,131)

عمار صاحب اپنا اشکال لکھتے ہیں:

مولانا نے جو صورت واقعہ فرض کی ہے وہ بھی حقیقت سے دور دکھائی دیتی ہے۔ اول تو سب کے سب غیر مسلم گروہ ایسے نہیں تھے جو ریاست مدینہ کے دائرہ اختیار سے باہر ہوں کیونکہ یہود کے بیشتر قبائل کا مسلمانوں کے ساتھ باقاعدہ معاہدہ تھا اور ان میں سے بعض قبائل مدینہ کے حدود میں آباد تھے۔ چنانچہ خواتین کو محبوس کر دینے کی تدبیر کا محرک اگر وہی ہوتا جو مولانا اصلاحی نے بیان کیا ہے تو دونوں طرح کے گروہوں میں فرق کیا جانا ضروری تھا جبکہ قرآن مجید کا بیان بالکل مطلق ہے۔ جہاں تک یہود کے علاوہ مدینہ کے اطراف میں آباد غیر مسلم قبائل کا تعلق ہے ان کے مردوں کا مدینہ کی خواتین کے ساتھ اس نوعیت کا کوئی پائیدار تعلق قائم کرنے کا امکان قبائلی معاشرت میں بہت کم تھا۔ یاری آشنائی کا تعلق بالعموم ایک ہی علاقے میں رہنے اور آپس میں عمومی میل جول رکھنے والے مردوں اور عورتوں کے درمیان استوار ہوتا ہے جبکہ الگ الگ قبیلوں اور مقامات سکونت (Localities) سے تعلق رکھنے والے افراد میں ایسا نہیں ہوتا اور اگر ہو بھی تو اس طرح کے واقعات کی تعداد اتنی نہیں ہوسکتی کہ اسے باقاعدہ قانون کا موضوع بنانا پڑے۔ بالفرض ریاست مدینہ کے دائرہ اختیار سے باہر کسی مجرم کے خلاف کوئی اقدام کرنا مشکل ہوتا تو بھی خود مدینہ کے حدود کے اندر بے بسی کی کوئی ایسی فضا موجود نہیں تھی کہ ایسے مجرموں کی آمد و رفت اور آزادانہ نقل و حرکت پر کوئی قدغن عائد نہ کی جاسکتی۔ عورت کے لیے توبہ و اصلاح کے امکان یا اس کے رویے میں تبدیلی کا اندازہ کرنے میں مرد کے غیر مسلم ہونے کو مانع قرار دینا بھی قابل فہم

نہیں کیونکہ خاتون کا تعلق بہر حال مسلمانوں ہی کے گروہ سے تھا اور قبائلی معاشرت میں نہ تو ایسے آزادانہ مواقع اور امکانات ہوتے ہیں اور نہ افراد بالخصوص خواتین کو اتنی آزادی حاصل ہوتی ہے کہ معاشرہ ان کی نگرانی اور محاسبہ سے عاجز ہو جائے۔ (حدود وتعزیرات: 133, 134)

ہمارے ذکر کردہ حل میں امین احسن اصلاحی کی رائے والی کوئی بات نہیں ہے۔

ساتویں رائے: جاوید غامدی کی رائے

محمد عمار صاحب نے اس رائے کو پسند کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''جناب جاوید احمد غامدی نے مولانا اصلاحی کی رائے کے اس پہلو سے تو اتفاق کیا ہے کہ یہ آیت زنا کے ان مجرموں سے متعلق نہیں جو کسی وقت جذبات کے غلبے میں زنا کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں، بلکہ دراصل زنا کو ایک عادت اور معمول کے طور پر اختیار کرنے والے مجرموں سے متعلق ہے، البتہ دونوں آیتوں کے باہمی فرق کے حوالے سے ان کی رائے یہ ہے کہ پہلی آیت کا مصداق وہ پیشہ ور بدکار عورتیں ہیں جن کے لیے زنا شب و روز کا شغل تھا، جب کہ دوسری آیت میں ایسے مردوں اور عورتوں کی سزا بیان ہوئی ہے جن کا ناجائز تعلق یاری آشنائی کی صورت میں روز مرہ کے معمول کی صورت اختیار کر چکا تھا۔ ان کی رائے میں قرآن مجید نے دوسرے مقامات پر ان میں سے پہلی صورت کو ''مُسٰفِحِیْنَ'' اور ''مُسٰفِحٰتٍ'' جب کہ دوسری صورت کو ''مُتَّخِذِیْ اَخْدَانٍ'' اور ''مُتَّخِذٰتِ اَخْدَانٍ'' کے الفاظ سے بیان کیا ہے۔

ہماری رائے میں آیت کی یہ تاویل اس پہلو سے قرین قیاس لگتی ہے کہ اس میں جرم کی جن دو صورتوں کو متعین کیا گیا ہے، ان کا عرب معاشرت میں پایا جانا مسلم ہے، ان کی سزا کو قانون کا موضوع بنانا بھی قابل فہم ہے اور اس سے دونوں صورتوں میں تجویز کی جانے والی الگ الگ سزاؤں کی وجہ اور حکمت بھی واضح

ہو جاتی ہے۔ چنانچہ پہلی آیت میں صرف خواتین کی سزا کو موضوع بنانے کی وجہ یہ ہے کہ پیشہ ورانہ بدکاری میں بنیادی کردار خواتین ہی کا ہوتا ہے اور جرم کے سد باب کے لیے اصلاً انہی کی سرگرمیوں پر پہرہ بٹھانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس مرد و عورت میں یاری و آشنائی کے تعلق کی صورت میں دونوں جرم میں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور دونوں ہی کی تادیب و تنبیہ کو قانون کا موضوع بنانا پڑتا ہے۔ مزید براں جہاں تک ہم غور کر سکے ہیں، آیت کے الفاظ اور سیاق و سباق میں کوئی چیز اس تاویل کو قبول کرنے میں مانع نہیں، اس لیے جب تک کوئی قابل غور اعتراض سامنے نہ آئے، یہ کہنا ممکن دکھائی دیتا ہے کہ اس تاویل کی روشنی میں آیت کی مشکل بظاہر قابل اطمینان طریقے سے حل ہو جاتی ہے۔

اوپر کی سطور میں ہم نے سورہ نساء کی ان آیات کا جو مفہوم متعین کیا ہے اگر وہ درست ہے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن مجید نے زنا کی عبوری سزا بیان کرتے ہوئے صرف زنا کے عادی مجرموں کو موضوع بنایا ہے، جب کہ اتفاقیہ اس جرم کا ارتکاب کرنے والوں سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ اصول تدریج کے تناظر میں اس کی حکمت واضح ہے۔ اگر کسی معاشرے میں مناسب اخلاقی تربیت کے فقدان اور زنا کے محرکات کی کثرت کے سبب سے کسی جرم کا سد باب فوری طور پر ممکن نہ ہو تو ابتدائی مرحلے پر ہلکی سزاؤں پر اکتفا کرنا اور سزا کے لیے جرم کو عادت اور معمول بنا لینے والے مجرموں پر توجہ مرکوز کرنا ہر اعتبار سے قابل فہم ہے۔" (حدود و تعزیرات: 134, 135)

اوپر مذکور الجھن کے بارے میں عمار صاحب کی مزید وضاحت

عمار صاحب لکھتے ہیں:

"یہاں بنیادی طور پر دو نکتے زیر بحث ہیں:

ایک یہ کہ سورہ نساء کی آیت ۱۵، ۱۶ میں "وَ الّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ" اور "وَ

الّذانِ یَاْتِیٰانِھَا'' کا مصداق کون سے زانی ہیں اور پہلی آیت میں خواتین کو الگ ذکر کر کے ان کی سزا الگ بیان کرنے کی وجہ کیا ہے؟

دوسرا یہ کہ قرآن مجید میں زانی مرد وعورت کی سزا شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کے فرق کے بغیر مطلقاً سو کوڑے بیان کیے جانے جبکہ نبی ﷺ سے منقول احادیث میں ازدواجی حیثیت کے اعتبار سے مجرموں میں فرق کرتے ہوئے شادی شدہ مجرموں پر رجم کی سزا نافذ کرنے کے مابین بظاہر جو تعارض دکھائی دیتا ہے اس کی توجیہ کیا کی جاسکتی ہے۔

پہلے نکتے کے ضمن میں ہم نے آیات کے داخلی قرائن کی روشنی میں اس رائے کو ترجیح دی ہے کہ یہاں زنا کا اتفاقیہ ارتکاب کرنے والے عام مجرم نہیں بلکہ اس کو پیشہ اور عادت کے طور پر اختیار کرنے والے مجرم زیر بحث ہیں۔ اور قرآن نے پہلی آیت میں پیشہ ور بدکار عورتوں کی سرگرمیوں کی روک تھام کی تدبیر بیان کی جبکہ دوسری آیت میں یاری آشنائی کا مستقل تعلق قائم کرنے والے جوڑوں کی تادیب وتنبیہ کا طریقہ بیان فرمایا ہے۔

ہم نے اس آیت کو اس نوعیت کے مجرموں سے متعلق قرار دینے کے لیے آیات سے دو قرینے پیش کیے ہیں۔ ایک یہ کہ آیت ۱۶ میں زانی مرد وعورت کو اذیت دینے کا حکم بیان کرنے کے بعد یہ ہدایت کی گئی ہے کہ '' فَاِنْ تَابَا وَ اَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْھُمَا'' یعنی اگر وہ توبہ اور اصلاح کی روش اختیار کریں تو ان سے درگزر کیا جائے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن انہیں سزا دینے کے بعد بھی ان کی روش پر نظر رکھنے کا حکم دے رہا ہے اور یہ کہہ رہا ہے کہ ان سے اعراض کا طریقہ اسی وقت اختیار کیا جائے جب وہ توبہ واصلاح کر لیں۔ یہ اس امر کا صاف قرینہ ہے کہ مذکورہ مرد وعورت کے مابین مستقل یاری آشنائی کا تعلق ہے کیونکہ اگر یہ اتفاقیہ زنا کا مرتکب جوڑا ہو تو انہیں اس پر ایک مرتبہ سزا دے دینا کافی ہے اور اس کے بعد ان کی روش پر مستقل نظر رکھنے کی ضرورت نہیں۔ دوسرا یہ کہ اسی ہدایت کے متصل بعد

اللہ تعالیٰ نے توبہ کے حوالے سے اپنا یہ قانون بیان کیا ہے کہ جو مجرم جذبات کے غلبے میں گناہ کے مرتکب ہیں اور پھر فوراً نادم ہو کر توبہ کر لیں ان کی توبہ اللہ تعالیٰ ضرور قبول کرتے ہیں، لیکن جو گناہوں کو مستقل روش کے طور پر اختیار کر لیں اور توبہ کا خیال انہیں موت دیکھ کر ہی آئے ان کی توبہ قبول کرنا اللہ کے ذمے نہیں۔ یہاں یہ تنبیہ بھی اس صورت میں زیادہ برمحل لگتی ہے جب پیچھے زنا کے عادی مجرموں کو موضوع بحث بنایا جائے۔ (براہین: 161، 160)

ہم کہتے ہیں

عمار صاحب کی ''حدود و تعزیرات'' کا جو اقتباس ابھی اوپر نقل ہوا اس میں عمار صاحب کی یہ بات بھی شامل ہے:

''مزید براں جہاں تک ہم غور کر سکتے ہیں آیت کے الفاظ اور سیاق و سباق میں کوئی چیز (جاوید غامدی کی) اس تاویل کو قبول کرنے میں مانع نہیں اس لیے جب تک کوئی قابل غور اعتراض سامنے نہ آئے یہ کہنا ممکن دکھائی دیتا ہے کہ اس تاویل کی روشنی میں آیت کی مشکل بظاہر قابل اطمینان طریقے سے حل ہو جاتی۔''

عمار صاحب نے تو خیر جاوید غامدی کی تاویل سے مطمئن ہونا ہی تھا لیکن ہمیں اس پر قطعاً اطمینان نہیں ہے بلکہ یہ تاویل یقیناً قابل اعتراض ہے۔ اب ہم اس تاویل پر اپنے اعتراض وارد کرتے ہیں:

جاوید غامدی کی تاویل

ان کی تاویل کو دوبارہ ذہن نشین کر لیجیے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ سورہ نساء کی آیت ۱۵ ان مسلمان عورتوں سے متعلق ہے جو بدکاری کے اڈے چلاتی تھیں اور آیت ۱۶ ان مسلمان مرد و عورت سے متعلق ہے جو مستقل روزمرہ کے معمول کے طور پر یاری آشنائی کرتے تھے۔

جاوید غامدی کی تاویل پر پہلا اعتراض

سورہ نساء کی آیات 15 اور 16 کے داخلی قرائن

1۔ آیت 15 اور آیت 16 میں "منکم" (تم میں سے) کے الفاظ سے بہر حال مسلمان مراد ہیں کیونکہ آیت 15 میں یہ الفاظ بھی ہیں "فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا" (ترجمہ: تم ان پر اپنوں میں سے چار گواہ بناؤ۔ پھر اگر وہ گواہی دے دیں)۔ خطاب بھی مسلمانوں سے ہے اور گواہ بھی مسلمان بنانے کا حکم دیا اور نبی ﷺ کے دور میں جو واقعات پیش آئے مثلاً ماعز کا، غامدیہ خاتون کا اور عزدور کا وہ سب بھی مسلمان تھے۔

علاوہ ازیں امین احسن اصلاحی کی جتنی بات سے جاوید غامدی اور عمار خان نے اتفاق کیا ہے اس میں یہ شامل ہے کہ دونوں آیتوں میں مذکور عورتوں سے مراد مسلمان عورتیں ہیں۔ جیسا کہ عمار صاحب نے لکھا ہے: "کیونکہ آیت 16 میں مذکور خاتون کا تعلق بہر حال مسلمانوں ہی کے گروہ سے تھا۔" (حدود وتعزیرات: 134)

جب یہ بات ثابت ہوئی کہ آیتوں میں "منکم" کے لفظ سے مسلمان مراد ہیں تو اب ان آیتوں کا ہمارے کہے کے مطابق مضمون یوں ہوگا:

(اے مسلمانو!) تمہاری بیویوں میں سے جو بدکاری کی مرتکب ہوں (یا بدکاری کر بیٹھیں) تو تم اپنوں میں سے (یعنی مسلمانوں میں سے) ان (کے فعل بد) پر چار گواہ بنالو۔ پھر اگر وہ گواہ (عدالت میں جا کر) گواہی دے دیں تو (عدالت کے حکم دینے پر) تم (اپنی) ان (بیویوں) کو (اپنے) گھروں میں روکے رکھو یہاں تک کہ ان کو موت آجائے یا اللہ تعالیٰ ان کے لیے کوئی راہ (یعنی کوئی حکم) بنا دیں۔ اور (اے مسلمانو!) تم میں سے جو مرد و عورت (کبھی اتفاق سے جذبات سے مغلوب ہو کر) بدکاری کا ارتکاب کر بیٹھیں (اور اس پر گواہ قائم ہو جائیں) تو تم (یعنی تمہاری عدالت) ان کو ایذاء دے (یعنی تعزیر کرے) پھر اگر وہ سزا بھگت کر توبہ و اصلاح کر لیں (اور بدکاری سے بچیں) تو ان سے درگزر کرو (اور بلاوجہ ان کو تنگ نہ کرو)۔

اس کے برعکس دیکھیئے عمار صاحب کے مطابق مسلمانوں کی کیسی قبیح تصویر بنتی ہے:

اور (اے مسلمانو!) تمہاری (مسلمان) عورتوں میں سے جو بدکاری (کے اڈے چلاتی ہیں اور خود بدکاری) کرتی ہیں ان پر (اس بارے میں) چار گواہ بنا لو کہ وہ اڈے چلاتی ہیں اور بدکاری کرتی ہیں) پھر جب وہ گواہ (عدالت میں جا کر) گواہی دے لیں تو تم عدالت کے حکم پر ان (عورتوں) کو گھروں میں روکے رکھو، یہاں تک کہ ان کو موت آجائے یا اللہ تعالیٰ ان کے لیے کوئی (اور) راہ بنا دیں۔ اور (اے مسلمانو!) تم میں سے جو (مسلمان) مرد و عورت (مستقل اور روز مرہ کے معمول کے طور پر یاری آشنائی کریں اور) بدکاری کریں تو تم (یعنی تمہاری عدالت) ان کو ایذاء دو (یعنی تعزیر کرو) پھر (ان کی مسلسل نگرانی کرو اور اس پر نظر رکھو کہ ان کے پاس کون کون آتا ہے اور یہ کس کس کے پاس جاتے ہیں) پھر اگر (معلوم ہو کہ) انہوں نے (سچی) توبہ کر لی اور (اپنی) اصلاح کر لی تو ان سے درگزر کرو۔

2۔ چار گواہوں کی ضرورت خاص زنا کے فعل پر گواہی دینے کے لیے ہوتی ہے۔ جو عورتیں اڈے اور قحبہ خانے چلاتی ہیں یہ تو ضروری نہیں کہ گواہوں نے انہیں بالفعل بدکاری اور زنا کرتے دیکھا ہو۔ اڈے چلانے کی گواہی کے لیے تو دو گواہ بھی کافی ہیں لیکن غامدی صاحب کہتے ہیں کہ "وہ اس بات کے گواہ ہوں کہ وہ فی الواقع زنا کی عادی قحبہ عورتیں ہی ہیں"۔

3۔ اڈے چلانے والیوں کے لیے یہ حکم ہے کہ جب ان کے خلاف چار گواہ گواہی دے دیں تو مسلمانوں کو حکم ہے کہ وہ ان کو گھروں میں روکے رکھیں۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس کے گھر میں کون روکے رکھے؟ کیا ان گھروں میں جو ان کے اڈے ہیں یا جیل میں؟

4۔ ایک معاشرتی ناسور کو ختم کرنے کے لیے اصل طریقہ یہ ہوتا ہے کہ حکومت و ریاست کی جانب سے پہلے قدم کے طور پر بدکاری کے اڈوں پر پابندی لگا دی جائے اور حکم عام دیا جائے کہ آئندہ نہ کوئی اڈا ہو اور نہ مستقل یاری آشنائی ہو۔ نبی ﷺ کے دور میں ایسی کسی پابندی کا لگایا جانا منقول نہیں ہے اس لیے غامدی صاحب کی یہ توجیہ کسی

طور پر قرین قیاس نہیں۔

خارجی قرائن

سورہ ممتحنہ (12) میں ہے:

1۔ یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا جَاءَکَ الْمُؤْمِنَاتُ یُبَایِعْنَکَ عَلٰی اَنْ لَّا یُشْرِکْنَ بِاللّٰهِ شَیْئًا وَّ لَا یَسْرِقْنَ وَ لَا یَزْنِیْنَ وَ لَا یَقْتُلْنَ اَوْلَادَهُنَّ وَ لَا یَاْتِیْنَ بِبُهْتَانٍ یَّفْتَرِیْنَهٗ بَیْنَ اَیْدِیْهِنَّ وَ اَرْجُلِهِنَّ وَ لَا یَعْصِیْنَکَ فِیْ مَعْرُوْفٍ فَبَایِعْهُنَّ.

(ترجمہ: اے نبی! جب مسلمان عورتیں آپ کے پاس بیعت کرنے کے لیے آئیں اس بات پر کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں اور نہ چوری کریں اور نہ بدکاری کریں اور نہ اپنی اولاد کو قتل کریں اور نہ بہتان گھڑ کر لائیں اپنے ہاتھوں اور پاؤں سے اور نہ آپ کی نافرمانی کریں کسی بھلے کام میں تو آپ ان سے بیعت لے لیں)

دیکھیے جو عورتیں مسلمان ہو کر آپ ﷺ کے پاس بیعت کے لیے آتیں تو پہلی ہی دفعہ میں ان سے زنا نہ کرنے کی بیعت لی جاتی تو یہ کیسے ممکن ہے کہ خود مدینہ منورہ کی مسلمان عورتیں اس حکم سے مستثنیٰ ہوں اور صرف یہی نہیں بلکہ بدکاری کے اڈے چلاتی ہوں یا مسلمان مرد اور عورتیں روزانہ کے معمول کے طور پر ناجائز یاری و آشنائی میں لگے ہوں۔

2۔ اجرج ابو داؤد و الترمذی وحسنه والحاکم وصححه و البیهقی و ابن المنذر وغیرهم عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده قال: کان رجل یقال له مرثد یحمل الاساری من مکة حتی یاتی بهم المدینة و کانت امراة بغی بمکة یقال لها عناق و کانت صدیقة له و انه وعد رجلاً من اساری مکة یحمله قال فجئت حتی انتهیت الی ظل حائط من حوائط مکة فی لیلة مقمرة فجاء ت عناق فابصرت سواد ظل تحت الحائط فلما انتهت الیّ عرفتني فقالت: مرثد؟ فقلت مرثد فقالت مرحباً و اهلاً هلم فبت عندنا

اللیلة قلت: یا عناق حرم اللہ تعالیٰ الزنا قالت : یا اھل الخیام ھذا الرجل یحمل اسراکم قال فتبعنی ثمانیة و سلکت الخندمة فانتھیت الی غار او کھف فدخلت فجاؤا حتی قاموا علی راسی فظل بولھم علی راسی و عماھم اللہ تعالیٰ عنی ثم رجعوا و رجعت الی صاحبی فحملته حتی قدمت المدینة فاتیت رسول اللہ ﷺ فقلت یا رسول اللہ انکح عناق؟ فامسک فلم یرد علی شیئاً حتی نزل (الزانی لا ینکح الا زانیة او مشرکة) الآیة فقال رسول اللہ ﷺ یا مرثد (الزانی لا ینکح الا زانیة او مشرکة و الزانیة لا ینکحھا الا زان او مشرک و حرم ذلک علی المومنین) فلا تنکحھا.

(ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ایک شخص مرثد نام کا تھا جو (فتح مکہ سے پہلے) مکہ مکرمہ سے (مسلمان) قیدیوں کو اٹھا کر مدینہ منورہ لاتا تھا۔ مکہ مکرمہ میں ایک پیشہ ورعورت تھی جس کا نام عناق تھا۔ عناق کے ساتھ مرثد کا یارانہ تھا۔ مرثد نے مکہ مکرمہ میں ایک قیدی سے اس کو اٹھا لانے کا وعدہ کیا۔ مرثد کہتے ہیں کہ میں مکہ مکرمہ کی ایک دیوار تک پہنچا۔ چاندنی رات تھی۔ اتنے میں عناق اس طرف آنکلی اور اس نے دیوار کے نیچے ایک سایہ سا دیکھا۔ جب وہ میرے قریب آئی تو اس نے مجھے پہچان لیا اور پوچھا ارے تم مرثد ہو؟ میں نے جواب دیا کہ میں مرثد ہوں۔ اس نے کہا خوش آمدید۔ آؤ آج رات ہمارے پاس گزارو۔ میں نے جواب دیا کہ عناق اللہ تعالیٰ نے زنا کو حرام قرار دیا ہے۔ اس پر عناق نے شور مچادیا کہ اے خیمے والو! یہ آدمی تمہارے قیدی اٹھا کر لے جاتا ہے۔ مرثد کہتے ہیں کہ آٹھ آدمیوں نے میرا پیچھا کیا اور پھر میں ایک غار تک پہنچا اور اس کے اندر چلا گیا۔ وہ لوگ غار تک آئے اور باہر کھڑے ہوگئے اور غار کی ڈھلان کی وجہ سے ایسی صورت بنی گویا وہ میرے سر پر کھڑے تھے۔ انہوں نے وہاں پیشاب کیا تو وہ میرے سر پر گرا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو میری طرف

سے اندھا کر دیا (اور وہ مجھے دیکھ نہ پائے) وہ (مایوس ہو کر) واپس چلے گئے۔ پھر میں بھی اس قیدی تک پہنچا اور اس کو مدینہ منورہ اٹھالایا۔ اس کے بعد میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور پوچھا کہ اے اللہ کے رسول! کیا میں عناق سے نکاح کر سکتا ہوں۔ رسول اللہ ﷺ خاموش رہے اور مجھے کچھ جواب نہ دیا یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی "الزَّانِيُ لَا يَنْكِحُ اِلَّا زَانِيَةً اَوْ مُشْرِكَةً" (زانی نکاح نہ کرے مگر زانی یا مشرک عورت سے)۔ رسول اللہ ﷺ نے یہ آیت پڑھ کر فرمایا اے مرثد! عناق (زانی بھی ہے اور مشرک بھی ہے لہذا) اس نکاح مت کرو۔

اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ اسلام قبول کر لینے کے بعد لوگ زنا اور یاری آشنائی سے پرہیز کرتے تھے۔

3۔ دیگر مسلمانوں کا زنا سے پرہیز:

روی عن ابن عمر و ابن عباس و اصحابه ان الآية في قوم مخصوص كانوا يزنون في جاهليتهم ببغايا مشهورات فلما جاء الاسلام و اسلموا لم يمكنهم الزنا فارادوا لفقرهم زواج اولئک النسوة اذ كان من عادتهن الانفاق على من تزوجهن فنزلت الآية لذلك. (روح المعانی)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کے شاگردوں سے روایت ہے کہ آیت الزانی لا ینکح الا زانية او مشركة کچھ مخصوص لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی جو زمانہ جاہلیت میں مشہور پیشہ ور عورتوں سے زنا کرتے تھے۔ جب اسلام کا زمانہ آیا اور لوگ مسلمان ہوئے تو زنا جاری رکھنا ممکن نہ رہا۔ تو ان خاص لوگوں نے اپنے فقر کی وجہ سے خیال کیا کہ ان عورتوں سے نکاح کر لیں کیونکہ ان پیشہ ور عورتوں میں یہ رواج تھا کہ وہ اس شخص کا خرچہ اٹھاتی تھیں جو ان سے نکاح کرتا تھا۔

فقد اخرج ابن ابی حاتم عن مقاتل انه قال لما قدم المهاجرون

المدینة قدموها وهم بجهد الا قلیل منهم و المدینة غالبة السعر شدیدة الجهد و فی السوق زوان متعالنات من اهل الکتاب واماء لبعض الانصار قد رفعت کل امرأة منهن علی بابها علامة لتعرف انها زانیة وکن من اخصب اهل المدینة و اکثرهم خیراً فرغب اناس من مهاجرین المسلمین فیما یکتسبن للذی فیهم من الجهد فاشار بعضهم علی بعض لو تزوجنا بعض هؤلاء الزوانی فنصیب من فضول ما یکتسبن فقال بعضهم نستامر رسول الله ﷺ فاتوه فقالوا یا رسول الله قد شق علینا الجهد و لا نجد ما ناکل و فی السوق بغایا نساء اهل الکتاب و ولائدهن و ولائد الانصار یکتسبن لانفسهن فیصلح لنا ان نتزوج منهن فنصیب من فضول ما یکتسبن فاذا وجدنا عنهن غنی ترکناهن فانزل الله تعالیٰ الآیة. (روح المعانی)

ترجمہ: مقاتل کہتے ہیں جب مہاجرین ہجرت کر کے مدینہ منورہ پہنچے تو اس وقت مدینہ منورہ میں مہنگائی بھی تھی اور مشقت بھی زیادہ تھی اور چند ایک کے علاوہ اکثر مہاجرین تنگدستی میں مبتلا تھے۔ مدینہ منورہ کے بازار میں یہودی اور بت پرست پیشہ ور عورتوں کے اڈے تھے۔ اسی طرح بعض انصار کی باندیاں بھی پیشہ کرتی تھیں۔ یہ عورتیں اپنے اڈوں پر علامت کے طور پر جھنڈے وغیرہ لگاتی تھیں تاکہ لوگ ان کے پاس آئیں۔ یہ عورتیں مدینہ منورہ کے مالدار اور اصحاب خیر لوگوں میں سے تھیں۔ کچھ مہاجرین نے اپنی تنگدستی کو دیکھتے ہوئے آپس میں مشورہ کیا کہ کیا کیا جائے؟ بعض نے یہ مشورہ دیا کہ ان پیشہ ور عورتوں سے نکاح کر لیتے ہیں تاکہ ان کی ضرورت سے زائد کمائی ہمیں مل جائے۔ بعض نے کہا کہ (پہلے) رسول اللہ ﷺ سے مشورہ کرتے ہیں۔ تو وہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! ہماری مشقت بڑھ گئی ہے اور ہمارے پاس کھانے کو کچھ نہیں رہا اور بازار میں یہودی عورتیں اور ان کی لونڈیاں اور کچھ انصار کی باندیاں اپنی آمدنی کے لیے پیشہ کرتی ہیں تو کیا ہمارے لیے یہ

جائز ہے کہ ہم ان عورتوں سے نکاح کر لیں اور ان کی زائد آمدنی ہمیں مل جایا کرے۔ پھر جب ہماری تنگدستی دور ہو جائے گی تو ہم ان کو چھوڑ دیں گے۔ اس پر آیت اَلزَّانِیُ لَا یَنۡکِحُ اِلَّا زَانِیَةً اَوۡ مُشۡرِکَةً نازل ہوئی۔

تنبیہ: اس عبارت میں بعض انصار کا ذکر ہے کہ وہ اپنی باندیوں سے پیشہ کرواتے تھے۔ اس سے قارئین دھوکہ نہ کھائیں کیونکہ یہ منافق لوگ تھے جو اپنے آپ کو مسلمان ظاہر کرتے تھے۔ اپنے آپ کو مسلمان ظاہر کرنے کی وجہ سے ان کو بھی انصار کہا جاتا تھا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ تفسیر طبری میں وہ روایتیں ذکر ہیں جن میں بعض انصار کی باندیوں کا ذکر ہے اور بعض انصار سے مراد رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی تھا۔

۲۶۰۷۲۔ حدثنا الحسن بن الصباح قال: ثنا حجاج بن محمد عن ابی جریج قال اخبرنی ابو الزبیر انه سمع جابر بن عبد الله یقول جاء ت مسیکة لبعض الانصار فقالت ان سیدی یکرهنی علی الزنا فنزلت فی ذلک (وَ لَا تُکۡرِهُوۡا فَتَیٰتِکُمۡ عَلَی الۡبِغَآءِ)

(ترجمہ: حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں۔ ایک انصاری کی مسیکہ نامی باندی آئی اور اس نے شکایت کی کہ اس کا مالک اس کو زنا کرنے پر مجبور کرتا ہے تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی وَ لَا تُکۡرِهُوۡا فَتَیٰتِکُمۡ .....)

۲۶۰۷۳۔ حدثنی یحیی بن ابراهیم المسعودی قال: ثنا ابی عن ابیه عن جده عن الاعمش عن ابی سفیان عن جابر قال کانت جاریة لعبد الله بن ابی ابن سلول یقال لها مسیکة فآجرها او اکرهها و الطبری شک فاتت النبی فشکت ذلک الیه فانزل الله (و ل ا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصناً لتبتغوا عرض الحیاة الدنیا و من یکرههن فان الله من بعد اکراههن غفور رحیم) یعنی لهن.

(ترجمہ: حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ (رئیس المنافقین) عبد اللہ بن ابی بن سلول کی ایک باندی کا نام مسیکہ تھا۔ وہ اس سے پیشہ کرواتا تھا یا اس کو مجبور کرتا تھا۔ وہ نبی کریم ﷺ کے پاس آئی اور آپ سے اس بات کی شکایت کی تو اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی وَ لَا تُکۡرِهُوۡا فَتَیٰتِکُمۡ عَلَی الۡبِغَآءِ)۔

تنبیہ: پہلی حدیث میں انصاری کا لفظ ہے جبکہ دوسری حدیث میں اس کی وضاحت ہے کہ اس سے مراد عبداللہ بن ابی ہے۔

۲۶۰۷۴. حدثنا ابو حصین عبد الله بن احمد بن یونس قال: لنا عبشر قال: لنا حصین عن الشعبی فی قوله (وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ) قال رجل كانت له جارية تفجر فلما اسلمت نزلت هذه.

۲۶۰۷۵. حدثنا القاسم قال لنا الحسين قال ثنى حجاج عن ابی جریج قال اخبرنی ابو الزبير عن جابر قال جاء ت جارية لبعض الانصار فقالت ان سیدی اکرهنی علی البغاء فانزل الله فی ذلک (و لا تكرهوا فتياتكم على البغاء) قال ابن جريج و اخبرنی عمرو بن دينار عن عكرمة قال امة لعبد الله بن ابی امرها فزنت فجاء ت ببرد فقال لها ارجعی فازنی قالت و الله لا افعل ان يكن هذا خيراً فقد استكثرت منه و ان يكن شراً فقد آن لی ان ادعه قال ابن جريج و قال مجاهد نحو ذلک و زاد قال البغاء الزنا (و الله غفور رحيم) قال للمكرهات على الزنا و فيها نزلت هذه الآية.

۲۶۰۷۶. حدثنا الحسن قال اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن الزهری ان رجلاً من قريش اسر يوم بدر و كان عبد الله بن ابی اسره و كان لعبد الله (رئيس المنافقين) جارية يقال لها معاذة فكان القرشی الاسير يريدها على نفسها و كانت مسلمة فكانت تمتنع منه لاسلامها و كان ابن ابی يكرهها على ذلک و يضربها رجاء ان تحمل للقرشی فيطلب فداء ولده فقال الله (و لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردنا تحصناً) قال الزهری (من يكرههن فان الله من بعد اكراههن غفور رحيم) يقول لهن ما اكرهن عليه.

۲۶۰۷۷. حدثنا ابو كريب قال لنا ابن يمان عن اشعث عن جعفر عن سعيد بن جبير انه كان يقرأه فان الله من بعد اكراههن لهن غفور رحيم.

۲۶۰۷۸. حدثنا على قال لنا ابو صالح قال ثنى معاوية عن على عن ابن عباس قوله (و لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصناً) يقول و لا تكرهوا اماء كم على الزنا فان فعلتم فان الله سبحانه لهن غفور رحيم و اثمهن على من اكرههن.

۲۶۰۷۹. حدثنی محمد بن سعد قال ثنی ابی قال ثنی عمی قال ثنی ابی عن ابیه عن ابن عباس قوله (و لا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء) ... الی آخر الآیة. قال کانوا فی الجاهلیة یکرهون اماء هم علی الزنا یاخذون اجورهن فقال الله : لا تکرهوهن علی الزنا من اجل المسألة فی الدنیا و من یکرههن فان الله من بعد اکراههن غفور رحیم لهن یعنی اذا اکرهن.

۲۶۰۸۰. حدثنی محمد بن عمرو قال ثنا ابو عاصم قال ثنا عیسی عن ابن ابی نجیح عن مجاهد (و لا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء) علی الزنا قال عبد الله بن ابی ابن سلول امر امة له بالزنا فجاء ته بدینار او ببرد شک ابو عاصم فاعطته فقال ارجعی فازنی بآخر فقالت و الله ما انا براجعة فالله غفور رحیم للمکرهات علی الزنا ففی هذا انزلت هذه الآیة.

۲۶۰۸۱. حدثنی الحارث قال ثنا الحسن قال ثنا ورقاء عن ابن ابی نجیح عن مجاهد نحوه الا انه قال فی حدیثه امر امة له بالزنافزنت فجاء ت ببرد فاعطته فلم یشک.

۲۶۰۸۲. حدث عن الحسین قال سمعت ابا معاذ یقول اخبرنا عبید قال سمعت الضحاک یقول فی قوله (و لا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء) یقول علی الزنا (فان الله من بعد اکراههن غفور رحیم) یقول غفور لهن للمکرهات علی الزنا.

۲۶۰۸۳. حدثنی یونس قال اخبرنا ابن وهب قال قال ابن زید فی قوله (و من یکرههن فان الله من بعد اکراههن غفور) قال غفور رحیم لهن حین اکرهن و قسرن علی ذلک.

۲۶۰۸۴. حدثنا ابن حمید قال ثنا جریر عن منصور عن مجاهد قال کانوا یامرون ولائدهم یباغین یفعلن ذلک فیصبن فیاتینهم بکسبهن فکانت لعبد الله بن ابی ابن سلول جاریة فکانت تباغی فکرهت و حلفت ان لا یفعله فاکرهها اهلها فانطلقت فباغت ببرد اخضر فاتتهم به فانزل الله تبارک و تعالیٰ (و لا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء) ... الآیة

مذکورہ بالا روایتوں کا حاصل یہ ہے کہ ایک انصاری یعنی (رئیس المنافقین) عبداللہ بن ابی کی ایک باندی مسیکہ نام کی تھی عبداللہ بن ابی اس سے پیشہ کرواتا تھا۔ وہ مسلمان

ہوگئی تھی اور اپنے اسلام کی وجہ سے پیشہ کرنے سے اس نے انکار کیا۔ عبداللہ بن ابی نے اس کو مجبور کیا اور اس پر اس کو مارا بھی۔ عبداللہ بن ابی کی اس سے یہ بھی غرض تھی کہ کسی قریشی سے جو کہ کافر ہو خواہ وہ مدینہ منورہ میں مسافر ہو یا مقیم ہو مسیکہ کو حمل ٹھہر جائے اور پھر وہ اس قریشی سے اس کے بچے کا فدیہ طلب کرے۔ اس پر اس باندی نے ایک دفعہ تو پیشہ کرلیا لیکن پھر آکر دوٹوک جواب دیا کہ اگر یہ کام بھلائی اور خیر کا ہے تو میں نے بہت (مرتبہ یہ کام کرکے بہت) سی بھلائی جمع کرلی ہے اور اگر یہ کام برا ہے تو اب وقت آگیا ہے کہ میں اس کو چھوڑ دوں۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی وَ لَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ۔

عمار صاحب نے دعویٰ کیا کہ سورہ نساء کی آیات 15، 16 میں جن مجرموں کا ذکر ہوا ہے وہ پیشہ ور تھے اور یاری آشنائی کرنے والے تھے۔ عمار صاحب کے اس دعوے پر ہم نے تبصرہ کرتے ہوئے اپنے کتابچے "مقام عبرت" کے پہلے ایڈیشن میں لکھا تھا:

"ایک انتہائی صالح معاشرہ میں جس کی تربیت رسول اللہ ﷺ کر رہے ہیں اس میں ایسے مسلمان افراد بھی ہوں جو بدکاری کے اڈے چلا رہے ہوں یا جن کا ناجائز تعلق یاری آشنائی کی صورت میں روزمرہ کے معمول کی صورت اختیار کر چکا ہو یہ بعید ہے۔ غرض کوئی بھی باغیرت مسلمان اس تصور کو اپنے دل و دماغ میں جگہ نہیں دے سکتا۔"

لیکن غامدی صاحب الٹا چور کوتوال کو ڈانٹے کے مصداق بن کر یوں دھونس جماتے ہیں "یہی وہ چیز ہے جس کے نہ سمجھنے کی وجہ سے یہ آیت ہماری تفسیروں میں ایک لاینحل معمانی ہوئی ہے"۔ (میزان: 287)

ہماری اس بات پر تنقید کرتے ہوئے عمار صاحب کہتے ہیں:

> "تاہم مولانا محترم (عبدالواحد) نے یہ سامنے کی بات نظر انداز کردی ہے کہ عہد نبوی کے معاشرے نے اخلاقی تزکیہ و تطہیر کے سارے مراحل ایک ہی جست میں طے نہیں کر لیے تھے اور اس معاشرے میں آپ کے تربیت یافتہ اور بلند کردار صحابہ کے علاوہ منافقین اور تربیت سے محروم کمزور مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد موجود تھی جو مختلف اخلاقی اور معاشرتی خرابیوں میں مبتلا تھی اور ان کی

اصلاح وتطہیر کا عمل جتنا بھی ممکن تھا ایک تدریج ہی کے ساتھ ممکن تھا۔اس طرح کے گروہوں میں نہ صرف پیشہ ورانہ بدکاری اور یاری وآشنائی کے تعلقات کی مثالیں پائی جاتی تھیں بلکہ اپنی مملوکہ لونڈیوں کو زنا پر مجبور کر کے ان کے ذریعے سے کسب معاش کا سلسلہ بھی جاری وساری تھا چنانچہ قران مجید کو اس تناظر میں اس بات کی باقاعدہ وضاحت کرنا پڑی کہ جن لونڈیوں کو اپنی مرضی کے خلاف مجبوراً اس دھندے میں ملوث ہونا پڑتا ہے اللہ تعالیٰ ان سے کوئی مواخذہ نہیں کرے گا۔سورہ نور میں ارشاد ہوا ہے سورہ نور: 33)۔۔۔

اس آیت کے تحت امام طبری اور دوسرے ''باغیرت'' مفسرین نے متعدد ایسے واقعات نقل کیے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ منورہ میں عین نبی ﷺ کے زمانے میں یہ مکروہ کاروبار جاری تھا۔مجاہد رحمہ اللہ بیان کرتے ہیں:

''لوگ اپنی لونڈیوں کو مامور کرتے تھے کہ وہ بدکاری کریں اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی لاکر اپنے مالکوں کو دیں۔اسی طرح عبداللہ بن ابی ابن سلول (جو رئیس المنافقین تھا اس) کی بھی ایک لونڈی تھی جو بدکاری کیا کرتی تھی۔ پھر اسے اس کام سے نفرت ہوگئی اور اس نے قسم کھالی کہ وہ ایسا نہیں کرے گی۔لیکن اس کے مالکوں نے اسے مجبور کیا چنانچہ وہ گئی اور بدکاری کر کے اس کے عوض میں ایک سبز رنگ کی چادر لائی اور انہیں دے دی۔اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری کہ اپنی لونڈیوں کو بدکاری پر مجبور نہ کرو۔''

مولانا محترم (عبدالواحد) نے اسی طرح کے تخیلات کا اظہار آگے چل کر عہد نبوی میں زنا بالجبر کے امکان کے حوالے سے بھی کیا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ ریاست مدینہ میں سرے سے اس بات کا کوئی امکان ہی نہیں تھا کہ کوئی شخص زنا بالجبر کا ارتکاب کر سکے۔فرماتے ہیں:

''نبی ﷺ کی حکومت اتنی کمزور نہیں تھی اور یہ منافق اتنے جری بھی نہیں تھے کہ اعلانیہ لوگوں کی عزت وآبرو پر ہاتھ ڈال سکیں اور کھلم کھلا زنا بالجبر کر سکیں۔وہ

ان کی جرات صرف اتنی تھی کہ دبے لفظوں میں کچھ بے حیائی کے کلمات کہہ دیتے تھے لیکن نبی ﷺ نے ان کی معمولی بے حیائی کو بھی برداشت نہیں کیا اور تنبیہ فرما دی۔" (مقام عبرت: 42 پہلا ایڈیشن)

ممکن ہے مولانا محترم کا یہ مفروضہ منافقین کے بارے میں درست ہو لیکن جہاں تک مخلص اور خدا ترس اہل ایمان کا تعلق ہے تو مستند روایات کی رو سے وہ ایسا کرنے کی پوری پوری جرات رکھتے تھے۔ چنانچہ وائل بن حجر روایت کرتے ہیں کہ عہد نبوی میں ایک شخص نے نماز کے لیے مسجد جاتی ہوئی ایک خاتون کو راستے میں تنہا پا کر اسے پکڑ لیا اور زبردستی اس کے ساتھ بدکاری کر کے بھاگ گیا۔ تاہم بعد میں جب اس کے شبہے میں ایک دوسرے شخص کو پکڑ لیا گیا اور اس پر سزا نافذ کی جانے لگی تو اصل مجرم نے اپنے جرم کا اعتراف کر لیا جس پر نبی ﷺ نے اسے سنگسار کرنے کا حکم دے دیا۔" (براہین: 161,163)

اب عمار صاحب کی اس مذکورہ عبارت میں جو غلطیاں ہیں ان کو ملاحظہ فرمائیں:

پہلی غلطی

ہماری وہ عبارت جس پر عمار صاحب نے تنقید کی ہے اس کے الفاظ یوں ہیں:

"ایک انتہائی صالح معاشرہ میں جس کی تربیت رسول اللہ ﷺ کر رہے ہوں اس میں ایسے مسلمان افراد اور عورتیں ہوں جو بدکاری کے اڈے چلا رہی ہوں یا جن کا ناجائز تعلق یاری و آشنائی کی صورت میں روز مرہ کے معمول کی صورت اختیار کر چکا ہو یہ بعید ہے۔"

ہماری عبارت میں مسلمانوں کا ذکر ہے جبکہ عمار صاحب رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی ابن سلول کا ذکر کرتے ہیں کہ وہ اپنی لونڈیوں کو مجبور کرتا تھا کہ وہ بدکاری کریں اور اجرت اس کو لا کر دیں۔ اس کے علاوہ مجاہد رحمہ اللہ کی عبارت کے یہ الفاظ ہیں کانوا یامرون ولائدھم یباغین یفعلن فیاتینھم بکسبھن (یعنی لوگ اپنی لونڈیوں کو مامور کرتے تھے کہ وہ بدکاری کریں اور اسے حاصل ہونے والی آمدنی لا کر اپنے مالکوں کو دیں)۔ اس عبارت میں

یہ تصریح نہیں ہے کہ وہ کون لوگ تھے۔ پیچھے ذکر کردہ روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کافر و منافق لوگ تھے۔ ویسے بھی کسی زمانے میں دین حق میں زنا کی اجازت نہیں ہوئی۔

دوسری غلطی

ہماری عبارت (جس کا تعلق آگے کے مسئلے سے ہے) کے الفاظ یہ ہیں:

''نبی ﷺ کی حکومت اتنی کمزور نہیں تھی اور یہ منافق اتنے جری نہیں تھے کہ اعلانیہ لوگوں کی عزت و آبرو پر ہاتھ ڈال سکیں اور کھلم کھلا زنا بالجبر کر سکیں۔''

یہاں ہم نے منافقوں کے بارے میں ذکر کیا لیکن ہماری بات کے توڑ میں عمار صاحب نے ایک مسلمان کا واقعہ لکھ دیا ہے۔ حالانکہ وہ شخص جذبات کے غلبے میں گناہ کا مرتکب ہوا اور دوسرے کی جان کو پھنستا دیکھ کر اس نے خود اعتراف جرم کیا اور سنگسار ہوا اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی توبہ کی بھی تعریف فرمائی۔

غرض عمار صاحب دوسروں کو چکر دیتے ہیں۔ جب ہم نے صرف مسلمانوں کا ذکر کیا عمار صاحب رئیس المنافقین کا ذکر لے آئے اور جب ہم نے منافقوں کا ذکر کیا تو مسلمان کی مثال لے آئے۔

تیسری غلطی

یہ بات تو درست ہے کہ تزکیہ اور تطہیر کے متعدد درجے ہوتے ہیں لیکن ایمان کی حالت میں رسول اللہ ﷺ کی کچھ دیر کی مجلس و ہم نشینی بھی آدمی کے اندر بڑی تبدیلی پیدا کر دیتی تھی جو کہ دوسروں کو بڑے مجاہدے سے بھی حاصل نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کے کمزور مسلمانوں سے کچھ گناہ سرزد ہوئے لیکن ان میں ڈھٹائی نہیں تھی اور ان پر ندامت اور توبہ کا غلبہ ہوا۔

چوتھی غلطی

جس دور کو رسول اللہ ﷺ نے خیر القرون کہا اندازہ کیجیے کہ عمار صاحب کتنی لاپرواہی

اور بے فکری سے ان کے حق میں یہ کہتے ہیں: ''ممکن ہے مولانا محترم (عبدالواحد) کا یہ مفروضہ منافقین کے بارے میں درست ہو لیکن جہاں تک مخلص اور خداترس اہل ایمان کا تعلق ہے تو مستند روایات کی رو سے وہ ایسا کرنے کی پوری پوری جرات رکھتے تھے۔''

(1) ایک تو رسول اللہ ﷺ کے دور کے اہل اسلام کے بارے میں عمار خان کی زبان درازی دیکھیے۔

(2) جب امین احسن اصلاحی کی اس بات کو رد کرنے کی ضرورت ہوئی کہ مدینہ منورہ کی حدود سے باہر رہنے والے کافر مدینہ منورہ کے اندر آکر مسلمان ڈیرے والیوں سے تعلق رکھتے تھے تو عمار صاحب نے مدینہ منورہ کی ریاست کے بارے میں تقریباً وہی بات لکھی ہے جو ہم نے لکھی تھی۔ دیکھیے عمار خان لکھتے ہیں:

''بالفرض ریاست مدینہ کے دائرہ کار سے باہر کسی مجرم کے خلاف کوئی اقدام کرنا مشکل ہوتا تو بھی خود مدینہ کے حدود کے اندر بے بسی کی کوئی ایسی فضا موجود نہیں تھی کہ ایسے مجرموں کی آمد و رفت اور آزادانہ نقل و حرکت پر کوئی قدغن عائد نہ کی جاسکتی۔''
(حدود وتعزیرات: 134)

ہمارے اسی طرح کے مضمون پر عمار صاحب نے جھٹ جواب دے دیا لیکن خود ضرورت ہوئی تو خود ہی اس جرم کو کسی توقف وتردد کے بغیر خود بھی کرلیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عمار صاحب کے لینے کے پیمانے اور ہیں اور دینے کے اور ہیں۔

باب: 10

زنا کی سزا

یہ بات ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ عمار صاحب کے نزدیک سورہ نساء کی آیات 15 اور 16 میں ان زانیوں کی عبوری سزا کا ذکر ہے جن کا جرم عام جرم سے کئی گنا زیادہ سنگین تھا کہ وہ یا تو بدکاری کے اڈے چلاتے تھے یا مستقل یاری آشنائی میں لگے ہوئے تھے۔ یاری آشنائی کرنے والوں کو قران پاک میں توبہ و اصلاح کرنے کا موقع بھی دیا لیکن انہوں نے اس سے کچھ فائدہ نہ اٹھایا۔ اس کے بعد سورہ نور کی آیتیں نازل ہوئیں تو ان میں زانیوں کے لیے کسی فرق کے بغیر خواہ وہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ ہوں ایک عام سزا یعنی سو کوڑے بیان کی۔ البتہ وہ سنگین مجرم جن کا ذکر سورہ نساء میں ہوا تھا ان کے لیے اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کو جلا وطنی اور رجم کی اضافی سزائیں دینے کی ہدایت کی۔ اس کی دلیل حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔

اس بات کو عمار صاحب اپنے الفاظ میں یوں لکھتے ہیں:

"اس عبوری سزا کے بعد زنا کی حتمی سزا سورہ نور میں بیان کی گئی۔ ارشاد ہوا ہے:

اَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِيْ دِيْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ. (سورہ نور: 2)

(ترجمہ: زانی عورت اور زانی مرد ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔ اور اگر تم اللہ اور یوم آخرت پر فی الواقع ایمان رکھتے ہو تو اللہ کے دین کے معاملے میں ان دونوں کے ساتھ ہمدردی دکھانے کا جذبہ حاوی نہ ہو جائے۔"

(حدود و تعزیرات: 136)

پھر لکھتے ہیں:

''سورہ نور کی یہ آیت اپنے ظاہر کے لحاظ سے حکم کے جن اہم پہلوؤں پر دلالت کرتی ہے انہیں درج ذیل نکات کی صورت میں بیان کیا جاسکتا ہے۔

ایک یہ کہ یہاں حکم زنا کی ان مخصوص صورتوں تک محدود نہیں رہا جو عبوری سزا کا موضوع بنی تھیں، بلکہ اتفاقیہ زنا کا مرتکب ہونے یا اسے عادت اور معمول بنا لینے کے پہلو سے مجرد کرتے ہوئے فی نفسہ زنا کے جرم کو موضوع بنایا گیا ہے۔ اس طرح یہ حکم اپنے دائرہ اطلاق کے اعتبار سے زنا کی تمام صورتوں کو شامل اور اس میں بیان ہونے والی سزا زنا کی ہر صورت پر یکساں قابل نفاذ ہے۔

دوسرے یہ کہ قرآن نے نفس زنا کی سزا بیان کرتے ہوئے مجرم کی ازدواجی حیثیت کو بھی موضوع نہیں بنایا اور زنا کی سزا مطلقاً سو کوڑے بیان کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نفس زنا کے ارتکاب پر ہر طرح کے زانی کو چاہے وہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، بس یہی سزا دینا چاہتا ہے۔۔۔۔

تیسرے یہ کہ نفس زنا کی سزا کے بیان کو قرآن نے چونکہ یہاں خود موضوع بنایا ہے، اس لیے یہ سزا کسی کمی بیشی کے بغیر صرف وہی ہوسکتی ہے جو قرآن نے بیان کی ہے۔ جرم کی نوعیت اور اس کی سنگینی اگر تقاضا کرے تو یقیناً مجرم کو اس کے علاوہ کوئی مزید سزا بھی دی جاسکتی ہے۔۔۔

سورہ نساء کی آیت میں زنا کے جن عادی مجرموں کے لیے عبوری سزا بیان کی گئی ان کا جرم چونکہ زنا کے عام مجرموں کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ سنگین تھا اور ان میں سے بالخصوص یاری آشنائی کا تعلق رکھنے والے بدکار جوڑے اس عرصے میں توبہ و اصلاح کا موقع دیے جانے کے باوجود اپنی روش سے باز نہیں آئے تھے اس لیے عام مجرموں کے برخلاف زنا کے یہ عادی مجرم بدیہی طور پر اضافی سزاؤں کے بھی مستحق تھے۔ چنانچہ ان کے بارے میں نبی ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ ہدایت کی گئی کہ سو کوڑوں کے ساتھ ساتھ ان پر جلا وطنی اور رجم کی اضافی سزائیں

بھی نافذ کی جائیں۔عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں:

۔۔۔ایک دن آپ پر وحی نازل ہوئی ۔۔۔تو آپ نے فرمایا مجھ سے لے لو۔ اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کے لیے راہ پیدا کر دی ہے۔شادی شدہ زانی شادی شدہ زانیہ کے ساتھ ہے اور کنوارا زانی کنواری زانیہ کے ساتھ۔ شادی شدہ کو سو کوڑے مارنے کے بعد سنگسار کیا جائے جب کہ کنوارے کو سو کوڑے مارنے کے بعد ایک سال کے لیے جلا وطن کر دیا جائے۔

سورہ نساء کی زیر بحث آیت کے حوالے سے ہم جناب جاوید احمد غامدی کی اس رائے کا ذکر کر چکے ہیں کہ یہاں زنا کے عام مجرم نہیں بلکہ صرف عادی مجرم زیر بحث ہیں۔ اگر یہ رائے درست ہے تو پھر عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی زیر بحث روایت بھی زنا کے عام مجرموں سے متعلق نہیں۔ بلکہ جیسا کہ (خذوا عنی خذوا عنی قد جعل اللہ لهن سبيلا) کے الفاظ سے واضح ہے، فحبہ عورتوں اور ان زانیوں سے متعلق قرار پائے گی جن کے ہاں یاری آشنائی ایک مستقل تعلق کی صورت اختیار کر چکی تھی۔ اگر ایسے مجرموں میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کی سزا میں تفریق کرنے اور قرآن مجید میں بیان کردہ سو کوڑوں کی سزا کے علاوہ جلا وطنی اور رجم کی اضافی سزائیں دینے کا حکم دیا گیا ہو تو اس سے قرآن مجید کے ساتھ تعارض کا سوال پیدا نہیں ہوتا کیونکہ وہاں کسی قسم کے اضافی پہلو سے قطع نظر کرتے ہوئے نفس زنا کی سزا بیان کی گئی ہے۔ تاہم صدر اول سے اہل علم کی غالب ترین اکثریت کا نقطہ نظر یہ رہا ہے کہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت اور اس کے علاوہ جلا وطنی اور رجم کی سزا سے متعلق دیگر روایات زنا کے عام مجرموں ہی سے متعلق ہیں اور متعدد روایات سے بظاہر اس رائے کی تائید ہوتی ہے۔ اس رائے کے مطابق ان اضافی سزاؤں کو ہر طرح کے زانی پر قابل اطلاق مانا جائے تو یہ بات بظاہر قرآن مجید کے مدعا سے متجاوز قرار پاتی ہے۔"

(حدود و تعزیرات: 138 -135)

ہم کہتے ہیں

عمار صاحب کا یہ فلسفہ دلیل کی کئی خرابیوں پر مشتمل ہے:

پہلی خرابی

رسول اللہ ﷺ نے جن افراد کو رجم کی سزا دی یہ نہیں ملتا کہ آپ ﷺ نے ان کو سو کوڑوں کی بھی سزا دی ہو حالانکہ عمار صاحب کے نظریے کے مطابق سو کوڑے ان کی سزا کے بنیادی ولازمی جزو ہیں اور انہوں نے لکھا ہے کہ "نبی ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ ہدایت کی گئی کہ سو کوڑوں کے ساتھ ساتھ ان پر جلاوطنی اور رجم کی اضافی سزائیں بھی نافذ کی جائیں۔" کیسی عجیب بات ہے کہ اصل زنا کی سزا تو نہ دی اضافی سزا دے دی۔ اللہ تعالیٰ کا حکم بھی پورا نہ ہوا بلکہ الٹی مخالفت ہوگئی۔

دوسری خرابی

عمار صاحب لکھتے ہیں:

> "سورہ نساء کی آیت ۱۵ میں زنا کے جن عادی مجرموں کے لیے عبوری سزا بیان کی گئی ہے ان کا جرم چونکہ زنا کے عام مجرموں کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ سنگین تھا اور ان میں بالخصوص یاری آشنائی کا تعلق رکھنے والے بدکار جوڑے اس عرصے میں توبہ واصلاح کا موقع دیے جانے کے باوجود اپنی روش سے باز نہیں آئے تھے اس لیے عام مجرموں کے برخلاف زنا کے یہ عادی مجرم بدیہی طور پر اضافی سزاؤں کے بھی مستحق تھے۔" (حدود وتعزیرات: 137)

ہم کہتے ہیں

عمار صاحب نے یہاں یاری آشنائی کرنے والوں کو انتہائی سنگین مجرم بتایا اور سورہ نساء کی آیت ۱۶ میں ان کی عبوری سزا کو ذکر کیا یعنی یہ کہ ان کو کچھ ایذاء وتعزیر کی جائے اور اس کے بعد ان کو توبہ واصلاح کے لیے مہلت دی جائے۔ لیکن یہ ایک حقیقت ہے

کہ کسی طرح بھی یہ ثابت نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یاری آشنائی کرنے والے کسی بھی جوڑے کو کچھ تعزیر کرنے کے بعد اس کو اصلاح کرنے کی باقاعدہ مہلت دی ہو اور اس مہلت سے فائدہ نہ اٹھانے والوں کو اضافی سزا دی ہو۔ اس لیے یہ عمار صاحب کا محض ایک ذہنی مفروضہ ہے۔

تیسری خرابی

عمار صاحب نے مذکورہ بالا عبارت میں یہ لکھا ہے کہ ''زنا کے یہ عادی مجرم بدیہی طور پر اضافی سزاؤں کے بھی مستحق تھے چنانچہ ان کے بارے میں نبی ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ ہدایت کی گئی کہ سو کوڑوں کے ساتھ ساتھ ان پر جلاوطنی اور رجم کی اضافی سزائیں بھی نافذ کی جائیں'' یہاں انہوں نے متعین اضافی سزاؤں کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے رسول اللہ ﷺ کی طرف ہدایت (Instruction) بتایا ہے اور چونکہ اس ہدایت میں کوئی قید نہیں ہے لہذا ان کی بات کا یہ نتیجہ نکلے گا کہ عادی مجرموں پر ہر حال میں اضافی سزا نافذ کی جائے گی اور چونکہ وہ اضافی سزا متعین بھی ہے لہذا وہ حد کے طور پر ہے تعزیر کے طور پر نہیں اور اس میں کمی بیشی بھی ممکن نہیں۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ عمار صاحب کوئی بھی ایسا واقعہ نقل نہیں کر سکے جو ان کے اصلی سزا اور اضافی سزا کے فلسفے کو ثابت کر سکے۔

چوتھی خرابی

عمار صاحب نے لکھا ہے:

> ''قران نے زنا کی سزا مطلقاً سو کوڑے بیان کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ نفس زنا کے ارتکاب پر ہر طرح کے زانی کو چاہے وہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ بس یہی سزا دینا چاہتا ہے۔''

اس باب کے شروع میں عمار صاحب کی جو عبارت ذکر ہوئی اس کے کچھ جملے یہ ہیں:

> ''اگر ایسے (سنگین) مجرموں میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کی سزا

میں تفریق کرنے اور قرآن مجید میں بیان کردہ سو کوڑوں کی سزا کے علاوہ جلا وطنی اور رجم کی اضافی سزائیں دینے کا حکم دیا گیا ہو تو اس سے قرآن مجید کے ساتھ تعارض کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔'' (حدود و تعزیرات: 138)

ان دونوں عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ زانی اور زانیہ کیسے ہی کیوں نہ ہوں شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ ان کی بنیادی سزا سو کوڑے ہیں۔ پھر اگر ان سے زنا کا ارتکاب اتفاقیہ ہوا ہو تو یہی سزا کافی ہے اور اگر یہ زنا کار زنا کے اڈے چلاتے ہوں یا مستقل یاری آشنائی میں مبتلا ہوں تو ان کو جلا وطنی اور رجم کی زائد سزا دی جائے گی۔ زائد سزا میں تفصیل ہوگی کہ اگر یہ سنگین مجرم شادی شدہ ہوں تو رجم کیا جائے گا اور اگر غیر شادی شدہ ہوں تو جلا وطنی ہوگی۔

ہم کہتے ہیں

زنا کار جب آوارہ منش اور پیشہ ور ہوں تو عمار صاحب کے نزدیک ان کا شادی شدہ ہونا ان کے جرم کی سنگینی میں اضافہ کرتا ہے اور غیر شادی شدہ ہونا ایسا نہیں کرتا۔ اتفاقیہ زنا تو خود بھی ایک سنگین جرم ہے تو کیا شادی شدہ ہونا زنا کے اتفاقیہ ارتکاب کی سنگینی میں اضافہ نہیں کر سکتا۔ عقل سلیم تو تسلیم کرتی ہے کہ شادی شدہ شخص جذبات کے غلبے میں آ کر اتفاقیہ زنا ہی کر بیٹھے تو اس کے جرم کی سنگینی زیادہ ہے کیونکہ بیوی کے ہوتے ہوئے وہ اپنی خواہش اس سے پوری کر سکتا ہے بنسبت کنوارے زانی کے۔ جب دونوں کے جرم کی سنگینی میں فرق ہے تو کنوارے مرد و عورت کی بنیادی سزا شادی شدہ مرد و عورت کی بنیادی سزا سے کم ہو اور شادی شدہ کی بنیادی سزا زیادہ ہو۔

پانچویں خرابی

عمار صاحب نے لکھا ہے:

''عام مجرموں کے برخلاف زنا کے یہ عادی مجرم بدیہی طور پر اضافی سزاؤں کے بھی مستحق تھے چنانچہ ان کے بارے میں نبی ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی

طرف سے ہدایت کی گئی کہ سو کوڑوں کے ساتھ ساتھ ان پر جلا وطنی اور رجم کی اضافی سزائیں بھی نافذ کی جائیں۔"

ہم کہتے ہیں

(i) ان کی اس بات پر وہ سب اعتراض پڑتے ہیں جو انہوں نے رجم کی سزا کے عنوان کے تحت امین احسن اصلاحی پر وارد کیے ہیں مثلاً:

"اس امر کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں کہ یہ توجیہ رجم سے متعلق تمام روایات پر پوری طرح منطبق نہیں ہوتی کیونکہ اس توجیہ کی رو سے یہ محض زنا کے سادہ مقدمات نہیں تھے بلکہ ان میں سزا پانے والے مجرموں کو درحقیقت آوارہ منشی اور بدکاری کو ایک پیشے اور عادت کے طور پر اختیار کر لینے کی پاداش میں آیت محاربہ (یا بقول عمار صاحب حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث) کے تحت رجم کیا گیا۔ اب اگر آیت محاربہ کو (یا مذکورہ حدیث کو) رجم کا ماخذ مانا جائے تو یہ ضروری تھا کہ احساس ندامت کے تحت اپنے آپ کو خود قانون کے حوالے کرنے والے مجرم سے درگزر کیا جائے یا کم از کم سنگین سزا دینے کے بجائے ہلکی سزا پر اکتفا کیا جائے جب کہ قبیلہ غامد سے تعلق رکھنے والی خاتون کو خود عدالت میں پیش ہونے اور سزا پانے پر خود اصرار کرنے کے باوجود رجم کیا گیا۔۔۔

ہم کہتے ہیں

یہ اعتراض عمار صاحب نے امین اصلاحی پر کیا تھا۔ اس اعتراض کو انہی کے الفاظ میں ہم ان پر پیش کرتے ہیں۔

عمار صاحب نے امین احسن اصلاحی پر جو رد کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ "ماعز اور غامدیہ چونکہ احساس ندامت کے تحت عدالت میں خود پیش ہوئے اس لیے (چاہیے تو یہ تھا کہ) ان کی سزا مکمل طور پر ساقط کر دی جاتی یا صرف کوڑوں کی سزا دی جاتی، اضافی سزا نہ دی جاتی۔ جب اس کے باوجود ان کو بنیادی سزا تو نہیں دی گئی رجم کی سزا دی گئی

تو یہ اس بات کی قوی دلیل ہے کہ رجم شادی شدہ زانیوں کی اصل سزا ہے۔"

چھٹی خرابی

عمار صاحب لکھتے ہیں:

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا یحل دم امریء مسلم یشھد ان لا الہ الا اللہ و انی رسول اللہ الا باحدی ثلاثۃ النفس بالنفس و الثیب الزانی و المارق من الدین التارک للجماعۃ. (بخاری)

کسی مسلمان کی جو گواہی دیتا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی الہ نہیں اور یہ کہ میں اللہ کا رسول ہوں جان لینا تین صورتوں کے سوا جائز نہیں: جان کے بدلے جان، شادی شدہ زانی اور وہ شخص جو دین سے نکل کر مسلمان کی جماعت کا ساتھ چھوڑ دے۔

یہاں شادی شدہ کے لیے رجم کی سزا بیان کی گئی ہے اور روایت میں اسے عادی مجرموں کے ساتھ مخصوص قرار دینے کا کوئی قرینہ بظاہر موجود نہیں۔ یہی صورت حال مزدور کے مقدمے میں دکھائی دیتی ہے اور روایت کے داخلی قرائن یہی بتاتے ہیں کہ یہ کوئی مستقل یاری آشنائی کا نہیں بلکہ اتفاقیہ زنا میں ملوث ہو جانے کا ایک واقعہ تھا۔" (حدود و تعزیرات: 164)

ساتویں خرابی:

امین احسن اصلاحی سے ایک نکتے پر اختلاف کرتے ہوئے عمار صاحب لکھتے ہیں:

" خاتون کا تعلق بہر حال مسلمانوں ہی کے گروہ سے تھا۔" (حدود و تعزیرات: 134)

علاوہ ازیں سورہ نساء کی آیات 16 -15 میں "منکم" کے لفظ سے معلوم ہوا کہ حکم مسلمان عورتوں کے بارے میں ہے۔ مسلمان حکومت کے لیے مسلمان عورتوں کو اڈے چلانے اور یاری آشنائی سے روکنے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ خود عمار صاحب لکھتے ہیں:

" بالفرض ریاست مدینہ کے دائرہ اختیار سے باہر کسی مجرم کے خلاف کوئی

اقدام کرنا مشکل ہوتا تو بھی خود مدینہ کے حدود کے اندر بے بسی کی ایسی کوئی فضا موجود نہیں تھی کہ ایسے مجرموں کی آمد و رفت اور آزادانہ نقل و حرکت پر کوئی قدغن عائد نہ کی جا سکتی۔" (حدود و تعزیرات: 134)

آٹھویں خرابی

رجم کی سزا کا تعلق جب فحبہ عورتوں سے اوران زانیوں سے ہو جن کے ہاں یاری آشنائی ایک مستقل تعلق کی صورت اختیار کر چکی تھی تو اس کو یہ لازم ہوگا کہ ماعز اور غامدیہ خاتون توبہ توبہ! انتہائی بدکردار لوگ تھے جنھوں نے توبہ و اصلاح کا موقع دیے جانے کے باوجود اپنی روش نہ بدلی تھی حالانکہ ایسی بات نہ تھی۔ ان سے اتفاقیہ زنا سرزد ہوا اور توبہ کے لیے بے چین ہوئے اور رجم و سنگساری کو قبول کیا۔ عمار صاحب نے اس بات کو قدرے نرم لہجے میں ذکر کیا ہے جبکہ فراہی، اصلاحی اور غامدی صاحبان نے سخت لہجہ استعمال کیا ہے۔

حمید الدین فراہی لکھتے ہیں

"اس سے معلوم ہوتا ہے کہ (شادی شدہ اور غیر شادی شدہ) دونوں صورتوں میں پہلی حد سو کوڑوں ہی کی ہے لیکن اگر مجرم سزا پانے کے بعد پھر اسی گناہ میں مبتلا ہوں تو انہیں سخت سزا دینا اولی ہے کیونکہ اب ان کا گناہ حدود اللہ کے مقابلہ میں جسارت دکھانے کا ہے اور قرآن نے مفسدین فی الارض اور حدود اللہ کے معاملے میں سرکشی کرنے والوں کے لیے ان کے گناہ کے درجات کے لحاظ سے سزا کے مختلف درجے بیان کیے ہیں مثلاً تقتیل (بری طرح قتل) سولی، قطع اطراف (یعنی داہنا ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹنا) اور جلاوطنی وغیرہ۔ چنانچہ حضور ﷺ نے ماعز کے قضیہ میں یہ تصریح فرمائی۔ چونکہ وہ بہت بڑے گناہ (یعنی حدود اللہ کے معاملہ میں سرکشی کرنے) کا مرتکب ہوا اور اس کی بداخلاقی حد سے بڑھی ہوئی تھی اس لیے اس کو جو سزا دی گئی وہ نکال (عبرت) کی سزا ہے۔"

ہم کہتے ہیں

ماعز کے قصے میں صرف ایک دفعہ زنا کرنے اور اس پر صرف ایک سزا یعنی رجم کے ملنے کا ذکر ملتا ہے۔ یہ ذکر کہیں نہیں ملتا کہ ماعز نے ایک دفعہ سوکوڑوں کی سزا بھگت کر دوبارہ زنا کیا ہو اور حدود الٰہی کے مقابلے میں سرکشی کی ہو اور اس پر رجم کی سزا ملی ہو۔

امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں

''اسی طرح شادی شدہ زانی کی اصل سزا جیسا کہ روایت سے واضح ہے، تو تازیانہ (یعنی سوکوڑے) لیکن اگر کوئی شخص تازیانہ کی سزا سے قابو میں نہیں آرہا ہے اور معاشرے کے لیے ایک خطرہ بن چکا ہے تو اس کو حکومت تقتیل یعنی رجم کی سزا از روئے سورہ مائدہ دینے کا اختیار رکھتی ہے۔''

''اس وجہ سے وہ غنڈے اور بدمعاش جو شریفوں کی عزت و ناموس کے لیے خطرہ بن جائیں جو اغوا اور زنا کو پیشہ بنالیں جو دن دہاڑے لوگوں کی عزت و آبرو پر ڈاکے ڈالیں اور کھلم کھلا زنا بالجبر کے مرتکب ہوں ان کے لیے رجم کی سزا اس (تقتیل کے) مفہوم میں داخل ہے۔'' (تدبر قرآن: 272:2)

'' ماعز کے بارے میں کتابوں میں جو روایات ملتی ہیں ان میں نہایت عجیب قسم کا تناقض ہے۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بڑا بھلا مانس آدمی تھا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک نہایت بدخصلت غنڈا تھا۔ میری رہنمائی کے لیے یہ بات کافی ہے کہ نبی ﷺ نے اس کو رجم کی سزا دلوائی۔ اس وجہ سے میں ان روایات کو ترجیح دیتا ہوں جن سے اس کا وہ کردار سامنے آتا ہے جسکی بنا پر یہ مستحق رجم ٹھہرا۔ (تدبر قران: 505/4)

'' اس عہد کی تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں بہت سے ڈیرے والیاں ہوتی تھیں جو پیشہ کراتی تھیں اور ان کی سرپرستی زیادہ تر یہودی کرتے تھے جو ان کی آمدنی سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ اسلامی حکومت قائم

ہو جانے کے بعد ان لوگوں کا بازار سرد پڑ گیا لیکن اس قسم کے جرائم پیشہ آسانی سے باز نہیں آتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی قماش کے کچھ مرد اور بعض عورتیں جو زیر زمین پیشہ کرتے رہے اور تنبیہ کے باوجود باز نہیں آئے۔ بالآخر جب وہ قانون کی گرفت میں آئے تو سورہ مائدہ کی اسی آیت کے تحت آپ نے ان کو رجم کرایا۔" (تدبر قرآن: 4/ 506)

جاوید غامدی صاحب لکھتے ہیں

"بعض روایات سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کو سب سے پہلے اسی (ماعز) نے اپنے جرم کے بارے میں بتایا لیکن ابن عباس کی ایک روایت میں بالصراحت بیان ہوا ہے کہ حضور ﷺ اس کے آنے سے پہلے ہی اس کے جرم سے مطلع تھے۔ صحیح مسلم میں ہے رسول اللہ ﷺ نے ماعز سے پوچھا مجھے تمہارے بارے میں جو کچھ معلوم ہوا ہے کیا وہ درست ہے؟ اس نے کہا آپ کو میرے بارے میں کیا معلوم ہوا ہے؟ آپ نے فرمایا مجھے معلوم ہوا ہے کہ تم نے فلاں قبیلہ کی لڑکی کے ساتھ بدکاری کی ہے۔ اس نے کہا ہاں۔ ابن عباس کہتے ہیں کہ اس کے بعد اس نے چار مرتبہ اقرار کیا تب اس پر سزا نافذ کرنے کا حکم دیا گیا۔ چنانچہ اسے رجم کر دیا گیا۔

اس کے جرم کی کیا نوعیت تھی؟ اس کے بارے میں کوئی واضح بات اگرچہ روایات میں بیان نہیں ہوئی لیکن ابن سعد کی روایت کے مطابق جس عورت سے اس نے بدکاری کی اسے چونکہ حضور ﷺ نے بلایا مگر اس سے کچھ مواخذہ نہیں کیا اس وجہ سے صاف یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے زنا بالجبر کا ارتکاب کیا تھا۔ (برہان: 74 -73)

ہم کہتے ہیں:

1۔ جاوید غامدی صاحب کے مذکورہ بالا حوالے سے معلوم ہوا کہ زنا بالجبر کرنے

والا مرد بھی رجم کی سزا کا مستحق ہے۔اس سے پہلے عمار صاحب لکھ چکے ہیں کہ اڈے چلانے والی عورتیں اور یاری آشنائی کرنے والے مرد اور عورت بھی رجم کے مستحق ہیں۔

حمید الدین فراہی صاحب لکھتے ہیں کہ ایک دفعہ سو کوڑوں کی سزا بھگت کر اگر مجرم پھر زنا کا ارتکاب کرے تو چونکہ اس کی یہ حرکت حدود اللہ کے مقابلے میں سرکشی دکھاتا ہے اس لیے اسے رجم کیا جا سکتا ہے۔

امین احسن اصلاحی صاحب ان صورتوں میں رجم کی سزا کے قائل ہیں:

(i) کھلم کھلا زنا بالجبر۔

(ii) جو کوڑوں کی سزا سے قابو میں نہ آ رہا ہو۔

(iii) وہ غنڈے اور بدمعاش جو شریفوں کی عزت و ناموس کے لیے خطرہ بن جائیں۔

(iv) جو اغوا اور زنا کو پیشہ بنا لیں۔

2۔ چونکہ حمید الدین فراہی علامہ شبلی نعمانی کے شاگرد رہے تھے اس لیے غامدی صاحب خود حمید الدین فراہی، پھر ان کے شاگرد امین احسن اصلاحی اور پھر ان کے شاگرد جاوید غامدی کے سلسلہ کو ''دبستان شبلی'' کہتے ہیں۔اس دبستان کے ان حضرات کی تحقیق کی کیا شان ہے۔اس کے کچھ نکات ملاحظہ فرمائیں:

(i) جس شخص کی گرفت کے آپ ﷺ منتظر تھے وہ جب زنا بالجبر کر کے یعنی پوری غنڈہ گردی کا مرتکب ہو کر اب آپ کی گرفت میں خود اپنے اختیار سے آئے اور حدیثوں کے مطابق آپ ﷺ اور آپ کے جلیل القدر دو ساتھی یعنی حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما اس کو بار بار واپس جانے کو اور محض توبہ و استغفار کرنے کو کہیں اور اس کے سرپرست کو بھی یہی بات کہیں اور تقتیل کے تحت رجم کرنا تو ایک طرف ان حضرات کی کوشش یہ ہو کہ اس کو کوڑے بھی نہ لگیں۔کیسی عجیب تحقیق ہے۔

(ii) عمار صاحب کو اور ان کے استاد گرامی غامدی صاحب کو سوچنا چاہیے تھا کہ یہ کیسی ریاست کے خدو خال ہیں کہ جس میں نبی ﷺ کو ایک شخص کی بدکاری کی رپورٹ

ملتی رہے لیکن آپ اس کی گرفت نہ کریں اور جب وہ زنا بالجبر کر چکے تب بھی کسی کو اس کی گرفتاری کے لیے نہ بھیجیں۔ ہاں وہ خود ہی کچھ لوگوں کے ساتھ آ جائے تو پھر نبی ﷺ اس سے پوچھ گچھ کریں۔

(iii) مجرم پر پہلے جرم کو ثابت کیا جاتا ہے پھر اس کو سزا ملتی ہے لیکن یہ لوگ ماعز رضی اللہ عنہ کا سنگین جرم تو ثابت نہ کر سکے محض سزا سے جرم کی سنگینی ثابت کرتے ہیں حالانکہ یہ حضرات ماعز وغیرہ میں اپنے جرم وسزا کے فلسفے بھی ثابت نہ کر سکے۔

(iv) حمید الدین فراہی، امین احسن اصلاحی اور جاوید غامدی صاحبان نے بے چارے ماعز رضی اللہ عنہ کو اپنی تحقیق میں بہت بڑے گناہ کا مرتکب اور بدخصلت غنڈہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ محمد عمار صاحب بھی اسی گھاٹ کا پانی پیے ہوئے ہیں تو وہ کیوں پیچھے رہتے اس لیے وہ بھی یہ فرماتے ہیں:

> ''ماعز اسلمی کے جرم کی نوعیت اور ان کے نبی ﷺ کی عدالت میں خود پیش ہونے یا پکڑ کر لانے کے حوالے سے روایات الجھی ہوئی ہیں اور تفصیلی تحقیق وتنقید کا تقاضا کرتی ہیں۔ بعض روایات کے مطابق ماعز کو رجم کرنے کے بعد رسول اللہ ﷺ نے جو خطبہ ارشاد فرمایا اس سے اس کا ایک عادی مجرم ہونا واضح ہوتا ہے۔'' (حدود وتعزیرات: 164-163)

محمد عمار صاحب نے کچھ غور نہیں کیا کہ وہ تفصیلی تحقیق کے بغیر ہی ایک نیک نفس کے بارے میں کیا کہہ گئے ہیں اور کتنا بڑا بہتان لگا گئے ہیں۔ کسی مسلمان پر اور وہ بھی جو رسول اللہ ﷺ کی زیارت سے مشرف تھا اور جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ''اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ وہ ایک جماعت کے درمیان تقسیم کر دی جائے تو اس کی نجات کے لیے کافی ہو جائے''۔ پوری تحقیق کے بغیر اتنا بڑا بہتان لگانا اور بدظنی کرنا کیا خود ایک بڑا گناہ اور بری خصلت نہیں ہے؟

ماعز رضی اللہ عنہ پر بہتان کی حقیقت

اب اس بہتان اور الزام کی حقیقت جاننے کے لیے جو حمید الدین فراہی سے لے کر عمار خان تک کے حضرات نے ماعز رضی اللہ عنہ پر لگایا ہے نبی ﷺ کا ارشاد ملاحظہ ہو:

حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے:

قال فرجمه ثم خطب فقال الا كلما نفرنا غازين في سبيل الله خلف احدهم له نبيب كنبيب التيس يمنح احدهم الكثبة اما و الله ان يمكني من احدهم الا نكلته عنه.

(ترجمہ: ماعز کو رجم کیا پھر نبی ﷺ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا آگاہ ہو! جب بھی ہم اللہ کے رستے میں غزوے کے لیے نکلتے ہیں ان لوگوں میں سے کوئی پیچھے رہ جاتا ہے اور شہوت زدہ بکرے کی طرح آواز نکالتا ہے۔ وہ تھوڑے سے دودھ کی بخشش کرتا ہے۔ خدا کی قسم اگر اللہ نے مجھے ایسے شخص پر قدرت دی تو میں اس کو عبرتناک سزا دوں گا۔)

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

ثم قال رسول الله ﷺ خطيباً من العشي فقال او كلما انطلقنا غزاة في سبيل الله تخلف رجل في عيالنا له، نبيب كنبيب التيس علي ان لا اوتي فعل ذلك الا نكلت به.

پھر شام کے وقت رسول اللہ ﷺ خطبہ کے لیے کھڑے ہوئے اور ارشاد فرمایا کہ جب بھی ہم اللہ کے رستے میں غزوے کے لیے نکلتے ہیں تو کوئی شخص ہمارے عیال میں پیچھے رہ جاتا ہے وہ شہوت زدہ بکرے کی طرح بولتا ہے۔ مجھ پر لازم ہے کہ ایسا شخص جب بھی میرے پاس لایا جائے گا میں اس کو عبرتناک سزا دوں گا۔

ان حدیثوں سے جو تصویر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ جب مسلمان کسی غزوہ کے لیے نکلتے تو کچھ منافقین پیچھے رہ جاتے اور مجاہدین کے گھر والوں کی دیکھ بھال کے پردے میں کچھ کھانے پینے کی چیزیں ان کے پاس لے جاتے اور بعض اوقات دبے

لفظوں میں کچھ بے حیائی کے کلمات کہہ دیتے۔ ماعز رضی اللہ عنہ کو چونکہ رجم کیا گیا تھا جو خود عبرتناک سزا ہے اس کی مناسبت سے نبی ﷺ نے تنبیہ فرما دی کہ منافقین ایسی حرکتوں سے باز آجائیں ورنہ ان کو عبرتناک سزا دی جائے گی۔ نبی ﷺ کی حکومت اتنی کمزور نہیں تھی اور یہ منافق اتنے جری نہیں تھے کہ اعلانیہ لوگوں کی عزت و آبرو پر ہاتھ ڈال سکیں اور کھلم کھلا زنا بالجبر کر سکیں۔ ان کی جرات صرف اس حد تک تھی کہ وہ دبے لفظوں میں کچھ بے حیائی کے کلمات کہہ دیتے تھے لیکن نبی ﷺ نے ان کی معمولی بے حیائی کو بھی برداشت نہیں کیا اور تنبیہ فرما دی۔

مذکورہ بالا ہماری عبارت واضح طور پر منافقین کے بارے میں ہے۔ اس کو ایک مرتبہ اور دیکھئے:

''نبی ﷺ کی حکومت اتنی کمزور نہیں تھی اور یہ منافق اتنے جری بھی نہیں تھے کہ اعلانیہ لوگوں کی عزت و آبرو پر ہاتھ ڈال سکیں اور کھلم کھلا زنا بالجبر کر سکیں۔''

لیکن عمار صاحب اس کے جواب میں لکھتے ہیں: ''ممکن ہے مولانا محترم (عبد الواحد) کا یہ مفروضہ منافقین کے بارے میں درست ہو۔''

بلا کسی دلیل کے ''ممکن'' کا لفظ لگا کر عمار صاحب نے ہماری بات کو کمزور کرنے کی کوشش کی اور اس کے بعد مخلص اور خدا ترس لوگوں کے ذکر کو بیچ میں لے آئے تا کہ منافقوں سے نظر ہٹ کر مخلص لوگوں کی طرف چلی جائے۔ پھر ان مخلص اور خدا ترس لوگوں کے اتفاقیہ گناہ کو بنیاد بنا کر ان کی کردار کشی کی جائے۔

باب: 11

زنا کی سزا قائم ہونے کی ترتیب

عمار صاحب کی ترتیب

جو ترتیب عمار صاحب نے ذکر کی ہے وہ یہ ہے:

i۔ سب سے پہلے سورہ نساء میں فحبہ عورتوں اور پکے بدکردار لوگوں کے بارے میں عبوری حکم نازل ہوا۔

ii۔ پھر سورہ نور کی شروع کی دوسری آیت میں نفس زنا کی سزا سو کوڑے مذکور ہوئی۔

iii۔ پھر عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فحبہ عورتوں اور پکے بدکردار لوگوں کے لیے اضافی سزا بیان کی گئی جس کی ہدایت اور جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو دیا۔

ہم کہتے ہیں

عمار صاحب نے ترتیب کے بارے میں جو باتیں ذکر کی ہیں ان پر ہم پہلے ہی اپنا تبصرہ کر چکے ہیں۔ اب یہاں دو نکتے ذکر کرتے ہیں:

1۔ اس ترتیب پر ہم بطور تبصرہ ان کی وہ بات کچھ ترمیم کے ساتھ نقل کرتے ہیں جو انہوں نے مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی بات کے جواب میں لکھی ہے:

> ''اور اگر خود قران کا منشا وہی ہے جو (حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ کی) روایت میں بیان ہوا ہے تو وہی سوال عود کر آتا ہے کہ قران خود صاف لفظوں میں اس کی تصریح کیوں نہیں کرتا اور اس کے لیے ایک جگہ زنا کی سزا

مطلقاً سو کوڑے مقرر کرنے اور دوسری جگہ (جلا وطنی اور رجم کی سزا کو حدیث کے حوالہ کرنے) کا پر پیچ طریقہ کیوں اختیار کرتا ہے۔" (حدود و تعزیرات: 161)

مطلب یہ ہے کہ اگر خود قرآن کا منشا وہی ہے جو عمار صاحب نے ذکر کیا ہے تو وہی سوال عود کر آتا ہے کہ قرآن خود صاف لفظوں میں اس کی تصریح کیوں نہیں کرتا اور اس کے لیے ایک جگہ زنا کی سزا مطلقاً سو کوڑے مقرر کرنے اور دوسری جگہ جلا وطنی اور رجم کی سزا کو حدیث کے حوالہ کرنے کا پر پیچ طریقہ کیوں اختیار کرتا ہے۔

2۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ اس ترتیب کا سارا دارو مدار سورہ نساء کی آیتوں کے اس ترجمہ پر ہے جو عمار صاحب نے امین احسن اصلاحی اور جاوید غامدی کی تقلید میں اختیار کیا ہے حالانکہ خیر القرون میں بھی اور بعد کے زمانوں میں بھی آیت کا یہ ترجمہ اور مطلب کبھی نہیں لیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عمار صاحب کے نزدیک امت کے اب تک کے تمام مفسرین کو قرآن کی اس آیت کا صحیح مطلب نہیں سوجھا اور وہ ایک عظیم غلطی میں مبتلا رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نتیجہ امت کے حق میں انتہائی خوفناک ہے کہ وہ ایک اہم مسئلہ میں گمراہی کا شکار رہی اور ایسے ہی قرآن پاک کے حق میں بھی کہ وہ ایسا چیستان ہے کہ صرف جاوید غامدی اور عمار جیسے "صاحب اسلوب" لوگ ہی اس کو سمجھ سکتے ہیں نہ صحابہ سمجھ سکتے ہیں نہ تابعین اور نہ ہی بعد کی امت۔

ہماری ترتیب

عمار صاحب کی بتائی ہوئی ترتیب کے برخلاف ایک ترتیب وہ ہے جو ہم دیتے ہیں۔ ان شاء اللہ اس پر وہ اعتراض نہیں پڑیں گے جو عمار صاحب نے دوسروں پر وارد کیے ہیں یا جو ہم نے ان پر لگائے ہیں۔ ہماری ترتیب میں تین مرحلے ہیں:

پہلا مرحلہ

اس مرحلہ میں یہ دو آیتیں نازل ہوئیں:

وَ الّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَیْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوْا

فَاَمْسِکُوْهُنَّ فِی الْبُیُوْتِ حَتّٰی یَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیْلاً. (سورہ نساء: 15)

(ترجمہ: اور جو عورتیں بے حیائی کا کام کریں تمہاری بیویوں میں سے سو تم لوگ ان عورتوں پر چار آدمی اپنوں میں سے گواہ کر لو۔ پھر اگر وہ گواہی دے دیں تو تم ان کو گھروں کے اندر بند رکھو یہاں تک کہ موت ان کا خاتمہ کر دے یا اللہ تعالیٰ ان کے لیے کوئی اور راہ تجویز فرما دیں۔)

وَ الَّذٰنِ یَاْتِیٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا فَاِنْ تَابَا وَ اَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا اِنَّ اللّٰهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِیْمًا. (سورہ نساء: 16)

ترجمہ: اور وہ مرد و عورت جو تم میں سے یہ برائی کریں انہیں ایذاء پہنچاؤ۔ پھر اگر وہ توبہ کر لیں اور اصلاح کر لیں تو ان سے درگذر کرو۔ بے شک اللہ توبہ قبول کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔

ان دو آیتوں سے یہ حکم ملے:

1۔ اگر شوہر بیویوں پر زنا کا الزام رکھیں اور ان کے جرم پر چار گواہ بھی لے آئیں تو آئندہ حکم آنے تک ان کو گھروں میں محبوس رکھا جائے۔

2۔ مرد اور غیر شادی شدہ عورت (خواہ وہ کنواری ہو یا مطلقہ ہو یا بیوہ ہو) زنا کریں تو ان کو مناسب تعزیر کی جائے۔

دوسرا مرحلہ

اس مرحلے میں دوسرا حکم سنت و حدیث میں دیا گیا۔ صحیح مسلم میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے نقل ہے:

قال رسول الله ﷺ خذوا عنی خذوا عنی قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة و نفي سنة و الثيب جلد مائة و الرجم.

ترجمہ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا مجھ سے لے لو، مجھ سے لے لو، اللہ تعالیٰ نے ان زنا کار بیویوں کے لیے (اور ان سے ملوث مردوں کے لیے) ضابطہ

مقرر فرما دیا ہے۔ غیر شادی شدہ مرد کی غیر شادی شدہ عورت سے بدکاری میں سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے۔ (یہی ان مردوں اور عورتوں کا ہے جن کا نکاح ہو چکا ہو لیکن صحبت نہ ہوئی) اور شادی شدہ مرد کی شادی شدہ عورت (جو صحبت بھی کر چکے ہوں۔ ان) کی (بدکاری سے) سو کوڑے اور رجم ہے۔

اس حدیث وسنت سے اس بیوی کا حکم بھی معلوم ہوا جس سے صحبت ہو چکی ہو پھر اس نے زنا کیا اور شوہر نے اس پر چار گواہ قائم کر دیے ہوں کہ اس کی سزا بھی سو کوڑے اور رجم ہے۔

تیسرا مرحلہ

تیسرے مرحلہ میں سورہ نور کی آیات نازل ہوئیں۔ ان کے ساتھ ہی رجم سے متعلق آیت بھی نازل ہوئی۔ ان آیات میں مندرجہ ذیل احکام ملے۔

1۔ شوہر بیوی پر زنا کا الزام رکھے لیکن چار گواہ پیش نہ کر سکے تو لعان ہوگا۔

2۔ اَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِيْ کے الفاظ سے غیر شادی شدہ کا حکم بتایا کہ اس کی سزا صرف سو کوڑے ہے اور ایک سالہ جلاوطنی کو منسوخ کر دیا گیا۔

3۔ رجم کی آیت بھی نازل ہوئی جس سے رجم کی سزا کو برقرار رکھا گیا اور سو کوڑوں کی سزا کو منسوخ کر دیا گیا۔ بعد میں اس آیت کے الفاظ منسوخ کر دیے گئے۔

عن ابن عباس قال قال عمر بن الخطاب و هو جالس على منبر رسول الله ﷺ ان الله قد بعث محمداً ﷺ بالحق و انزل عليه الكتاب فكان مما انزل عليه آية الرجم قرأناها و وعيناها فرجم رسول الله ﷺ و رجمنا بعده فاخشى ان طال بالناس زمان ان يقول قائل ما نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترک فريضة انزلها الله و ان الرجم في كتاب الله حق على من زنى اذا احصن من الرجال و النساء اذا قامت البينة. (رواه مسلم)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں حضرت عمر رضی

اللہ عنہ نے (اپنے دور خلافت میں) رسول اللہ ﷺ کے منبر پر بیٹھ کر فرمایا بلا شبہ اللہ تعالیٰ نے حضرت محمد ﷺ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا اور ان پر کتاب نازل فرمائی۔ آپ پر جو کچھ نازل کیا گیا اس میں سے آیت رجم بھی تھی جس کو ہم نے پڑھا اور یاد کیا اور سمجھا (لیکن چونکہ اس کے الفاظ منسوخ ہونے تھے اس لیے نبی ﷺ نے ان کو لکھوایا نہیں) اور رسول اللہ ﷺ نے بھی رجم کی سزا دی اور آپ کے بعد ہم نے بھی رجم کی سزا دی۔ مجھے ڈر ہے کہ (قرآن میں لکھے نہ ہونے کے باعث) کچھ زمانہ گذرنے پر لوگ یہ نہ کہنے لگیں کہ ہم کتاب اللہ میں رجم کا حکم نہیں پاتے اور اس طرح اللہ کے اتارے ہوئے فریضہ کو ترک کرنے کی وجہ سے گمراہ ہو جائیں۔ اور یہ (بھی جان لو) کہ کتاب الٰہی میں رجم ثابت ہے اس شخص پر جو شادی شدہ مرد ہو یا عورت زنا کرے جبکہ گواہ قائم ہو جائیں (یا وہ خود اعتراف کر لے)۔

ہم کہتے ہیں

محمد عمار صاحب اگر ہماری بتائی ہوئی ترتیب کو اختیار کریں تو ان کو توفیق و تطبیق کے کارگر اور موثر نہ ہونے کا شکوہ نہ رہے گا۔

باب:12

جلا وطنی اور رجم سے عمار خان کا فرار

کئی گنا سنگین مجرموں کے لیے سو کوڑوں کی عام سزا کے علاوہ جلا وطنی اور رجم کی زائد سزا کے بارے میں عمار صاحب نے یہ جملے لکھے ہیں:

i۔" زنا کے یہ عادی مجرم بدیہی طور پر اضافی سزاؤں کے بھی مستحق تھے۔"

ii۔" ان کے بارے میں نبی ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ ہدایت کی گئی کہ سو کوڑوں کے ساتھ ساتھ ان پر جلا وطنی اور رجم کی اضافی سزائیں بھی نافذ کی جائیں۔"

iii۔" عام مجرموں کے برخلاف زنا کے یہ عادی مجرم بدیہی طور پر اضافی سزاؤں کے بھی مستحق تھے۔"

iv۔" قرآن مجید میں بیان کردہ سو کوڑوں کی سزا کے علاوہ جلا وطنی اور رجم کی اضافی سزائیں دینے کا حکم دیا گیا ہو۔"

عمار صاحب کے تحریر کردہ یہ جملے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ جرم کے سنگین تر ہونے کی صورت میں جلاوطنی اور رجم کی سزاؤں کے نفاذ کا حکم اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کو دیا اور انہی مخصوص صورت میں دیا لیکن اب یہی جملے عمار صاحب کی جان کو آگئے تو انہوں نے جلا وطنی اور رجم سے خلاصی حاصل کرنے کے لیے دوسرے سہاروں کو تلاش کیا اور "تحقیق" کی راہ پر لگ گئے۔

جلا وطنی سے خلاصی کے لیے عمار صاحب کے دو اقدام

1۔ فقہائے احناف کے قول کا سہارا لیا۔ عمار صاحب لکھتے ہیں:

فقہاء کا ایک گروہ کنوارے زانی کے لیے (حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی) روایت میں بیان ہونے والی سزا (یعنی جلاوطنی) کو بھی سزا کا لازمی حصہ سمجھتا ہے۔ تاہم فقہائے احناف نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ ان کی رائے میں جلاوطنی کی سزا محض ایک تعزیری سزا ہے اور اس کے نفاذ کا مدار قاضی کی صوابدید پر ہے۔

بہر حال استدلال کی اس کمزوری کے باوجود احناف کا یہ موقف فی نفسہ درست ہے اور سورہ نور کی آیت کے علاوہ دیگر دلائل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر سورہ نساء کی آیت 25۔۔۔۔

چونکہ قران مجید نے لونڈیوں کی سزا آزاد عورت سے نصف بیان کی ہے اس لیے اگر جلاوطن کرنا آزاد عورتوں کی سزا کا لازمی حصہ ہوتا تو قرآن مجید کے مذکورہ حکم کی رو سے لونڈیوں کو بھی چھ ماہ کے لیے جلاوطن کرنا ضروری ہوتا۔۔۔

زانی کو جلاوطن کرنے کی احادیث کو روایت کرنے والے بعض صحابہ کے اسلوب بیان سے بھی یہ بات نکلتی ہے کہ وہ اس سزا کو اصل حد کا حصہ نہیں، بلکہ ایک اضافی سزا سمجھتے ہیں۔۔۔۔

"گویا جلاوطن کرنا فی نفسہ زنا کی مستقل اور باقاعدہ سزا نہیں ہے بلکہ اسے جرم کی نوعیت اور حالات کی مناسبت کے لحاظ سے اصل سزا کے ساتھ تعزیری طور پر شامل کیا جاسکتا ہے، اور اسی حکمت و مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ اگر مجرم کو جلاوطن کرنے میں بہتری کے بجائے فساد کا خدشہ ہو تو اسے جلاوطن نہ کیا جائے۔ چنانچہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ اور ابراہیم نخعی کی رائے یہ نقل ہوئی ہے کہ زانی مرد و عورت کو جلاوطن کرنا فتنہ ہے، یعنی اس سے ان کی اصلاح کے بجائے مزید برائی میں مبتلا ہونے کا خدشہ ہے۔" (حدود و تعزیرات: 141-138)

ہم کہتے ہیں

(i) عمار صاحب کے نزدیک جلا وطنی وہ زائد سزا ہے جس کو نافذ کرنے کی ہدایت اور جس پر عمل کرنے کا حکم اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کو دیا اور جو متعین ہے اور سنگین جرم کا مرتکب جس کا مستحق ہے۔ غرض یہ اضافی سزائیں حد کے درجے میں آتی ہیں۔ لیکن اب عمار صاحب اس حکم سے پھر گئے اور فقہائے احناف کا سہارا لیتے ہوئے جلا وطنی کے حکم کو تعزیر شمار کر کے عدالت کی صوابدید پر چھوڑ دیا۔

(ii) فقہائے احناف تو کسی بھی کنوارے مرد کے لیے زنا کی حد سو کوڑے مانتے ہیں اور حدیث میں جس جلا وطنی کا ذکر ہے اس کو تعزیر پر محمول کرتے ہیں جب کہ عمار صاحب اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ حدیث میں مذکورہ جلا وطنی کی سزا ان کنوارے مرد و عورت کے لیے ہے جو پکے بدکردار ہوں۔ اور اس کو نافذ کرنے کی ہدایت اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کو کی تھی جس کی وجہ سے وہ پکے بدکردار زانی کنوارے مرد و عورت کے لیے حد کی حیثیت رکھتی ہے۔ جبکہ تعزیر اور اس کی مقدار تو حاکم و عدالت کی صوابدید پر ہوتی ہے۔ اتنے بڑے فرق کے ہوتے ہوئے عمار صاحب فقہائے احناف کے موقف کو نہ جانے کیسے اپنے لیے قابل عمل کہتے ہیں۔

2۔ عمار صاحب ایک روایت کا سہارا لیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> زانی کو جلا وطن کرنے کی احادیث کو روایت کرنے والے بعض صحابہ کے اسلوب بیان سے بھی یہ بات نکلتی ہے کہ وہ اس سزا کو اصل حد کا حصہ نہیں بلکہ ایک اضافی سزا سمجھتے ہیں۔ چنانچہ سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: **قضى فى من زنى و لم يحصن ان ينفى عاماً مع اقامة الحد عليه.** (نسائی، السنن الکبریٰ رقم: ۷۲۳۷) (ترجمہ: نبی ﷺ نے غیر شادی شدہ زانی کے بارے میں حد جاری کرنے کے ساتھ ایک سال کے لیے اسے جلا وطن کرنے کا حکم دیا)۔

مذکورہ بالا دو سہاروں سے عمار صاحب نے اپنے آپ کو اس قابل سمجھا کہ وہ جلا وطنی کی سزا سے تقریباً خلاصی حاصل کر لیں اس لیے لکھتے ہیں:

> "گویا جلا وطن کرنا فی نفسہ زنا کی مستقل اور باقاعدہ سزا نہیں ہے بلکہ اسے

جرم کی نوعیت اور حالات کی مناسبت کے لحاظ سے اصل سزا کے ساتھ تعزیری طور پر شامل کیا جاسکتا ہے اور اسی حکمت و مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ اگر مجرم کو جلا وطن کرنے میں بہتری کے بجائے فساد کا خدشہ ہو تو اسے جلا وطن نہ کیا جائے۔ چنانچہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ اور ابراہیم نخعی کی رائے یہ نقل ہوئی ہے کہ زانی مرد و عورت کو جلا وطن کرنا فتنہ ہے یعنی اس سے ان کی اصلاح کے بجائے مزید برائی میں مبتلا ہونے کا خدشہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ رائے اصلاً جلا وطن کرنے کے جواز کی نفی نہیں کرتی بلکہ معروضی حالات میں اس سزا کے مفید یا مؤثر ہونے کے بجائے الٹا نقصان دہ ہونے کے امکان کو بیان کرتی ہے۔" (حدود و تعزیرات: 141)

رجم کی سزا سے خلاصی کے لیے عمار صاحب کی کوشش

عمار صاحب کی کوشش یہ ہے کہ قارئین کو پہلے تردد میں مبتلا کر دیں اور پھر ان سے اپنا موقف منوالیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"مذکورہ بحث سے واضح ہے کہ اگر قرآن مجید کے ظاہر کو حکم مانا جائے تو زنا کے عام مجرموں کے حوالے سے شادی شدہ اور غیر شادی شدہ زانی کی سزا میں فرق کرنا بے حد مشکل ہے۔ دوسری طرف اگر روایات کے ظاہر اور ان پر مبنی تعامل کو فیصلہ کن ماخذ مانا جائے تو شادی شدہ اور غیر شادی شدہ زانی کی سزا میں فرق کی نفی یا اس کی ایسی توجیہ و تاویل بظاہر ممکن دکھائی نہیں دیتی جس سے روایات کے متبادر مفہوم و مدعا کو برقرار رکھتے ہوئے قرآن مجید کے ساتھ ان کا ظاہری تعارض فی الواقع دور ہو جائے۔ اس ضمن میں اب تک جو توجیہات سامنے آئی ہیں، وہ اصل سوال کا جواب کم دیتی اور مزید سوالات پیدا کرنے کا موجب زیادہ بنتی ہیں۔ اس وجہ سے ہماری طالب علمانہ رائے میں یہ بحث ان چند مباحث میں سے ایک ہے جہاں توفیق و تطبیق کا اصول مؤثر طور پر کارگر نہیں اور جہاں ترجیح ہی کے اصول پر کوئی متعین رائے قائم کی جاسکتی ہے۔ عقلاً اس صورت میں دو ہی طریقے اختیار کیے جاسکتے ہیں:

ایک یہ کہ روایات سے بظاہر جو صورت سامنے آتی ہے، اس کو فیصلہ کن مانتے ہوئے یہ قرار دیا جائے کہ قران مجید کا مدعا اگرچہ بظاہر واضح اور غیر محتمل ہے تاہم یہ محض ہمارے فہم کی حد تک ہے، جبکہ نبی ﷺ کی بیان کردہ تفصیل اللہ تعالٰی کے منشا کی تعیین کے حوالے سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہوسکتا ہے کہ قران کے ظاہر کو حکم مانتے ہوئے یہ فرض کیا جائے کہ نبی ﷺ کے ارشادات کا یقیناً کوئی ایسا محل ہوگا جو قران کے ظاہر کے منافی نہ ہو، لیکن چونکہ قران کا مدعا ہمارے لیے بالکل واضح ہے، جبکہ روایات کا کوئی واضح محل بظاہر سمجھ میں نہیں آتا، اس لیے روایات اور ان پر مبنی تعامل کو توجیہ وتاویل یا توقف کے دائرے میں رکھتے ہوئے ان پر غور وفکر جاری رکھا جائے گا تا آنکہ ان کا مناسب محل واضح ہوجائے۔

اس دوسرے زاویہ نگاہ کے پس منظر میں یہ تصور کارفرما ہے کہ شریعت کے جو احکام قران مجید میں زیر بحث آئے ہیں، ان میں نبی کا کوئی ارشاد یا عمل قران مجید کے برعکس یا اس سے متجاوز نہیں ہوسکتا اور اگر بظاہر کہیں ایسی صورت دکھائی دے تو اس کی بنیاد قران مجید میں تلاش کرنی چاہیے یا توجیہ وتاویل کے ذریعے سے حتی الامکان اس کے صحیح محل کو واضح کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

اور آخر میں لکھتے ہیں:

''اس طرح یہ بحث دو مختلف اصولی زاویہ ہائے نگاہ میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کی بحث قرار پاتی ہے۔ ہماری رائے میں یہ دونوں زاویے عقلی اعتبار سے اپنے اندر کم وبیش یکساں کشش رکھتے ہیں اور اس باب میں انفرادی ذوق اور رجحان کے علاوہ کوئی چیز غالباً فیصلہ کن نہیں ہوسکتی۔'' (حدود وتعزیرات: 167 -165)

عمار صاحب کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ ایک طرف قران پاک میں سورہ نور کی یہ آیت ہے اَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (زانی مرد و عورت میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ) اور اس حکم میں شادی شدہ ہونے یا غیر شادی

شدہ ہونے میں کچھ فرق نہیں کیا۔ اس کے بالمقابل حدیثوں میں اس کے معارض حکم ہے۔ وہ حکم یہ ہے کہ شادی شدہ کو رجم کرو اور غیر شادی شدہ کو سو کوڑے لگاؤ۔ غرض حدیث میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کے درمیان سزا میں فرق کیا ہے۔

قرآن میں دیے ہوئے حکم یعنی بلا کسی فرق کے ہر زانی کو سو کوڑے لگاؤ اور حدیث میں دیے ہوئے حکم یعنی غیر شادی شدہ کو سو کوڑے اور شادی شدہ کو رجم کرو۔ ان دونوں حکموں میں تعارض ہے۔ اس تعارض کو دور کرنے کے لیے جو بھی توجیہ، تاویل یا تطبیق کی گئی وہ ناکام ہے، اس لیے تطبیق و تاویل کے اصول کو چھوڑ کر ترجیح کے اصول کو لیتے ہیں۔

پھر عقل کی رو سے ترجیح کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

1۔ حدیث میں مذکور سزا کو ترجیح دی جائے اور یہ اعتقاد رکھا جائے کہ رسول اللہ ﷺ کی بیان کردہ تفصیل سے اللہ تعالیٰ کی منشا کی تعیین ہوتی ہے۔

2۔ قرآن کے حکم کو ترجیح دی جائے اور حدیث میں مذکور تفصیل کے بارے میں میں یہ اعتقاد رکھا جائے کہ اس کا محل واضح نہیں ہے۔ اس لیے دونوں کی توجیہ، تاویل و تطبیق کے بارے میں مزید غور کیا جائے۔

اب ان دونوں میں سے کس کو ترجیح دی جائے اس میں عمار صاحب کے نزدیک اصل فیصلہ کن چیز ہر آدمی کا اپنا ذوق و رجحان ہے۔

ہم کہتے ہیں

عمار صاحب نے اپنی مذکورہ بالا عبارت کے آخر میں جا کر قرآن و حدیث میں تعارض کو دور کرنے کے لیے ترجیح کے اصول کو لیا اور اس میں بھی فیصلہ کن چیز انفرادی ذوق کو بتایا۔ اور ظاہر ہے کہ معتبر ذوق تو عمار صاحب کا یا ان کے استاد جاوید غامدی کا ہوگا اور یہ حضرات پہلے ہی سے اس فکر کے قائل ہیں کہ رجم کی سزا عام شادی شدہ مجرم کی حد نہیں ہے بلکہ بدکاری کے اڈے چلانے والیوں کی اور سنگین جرم والوں کی زائد (تعزیری) سزا ہے۔ اس طرح سے عام زانی اگرچہ وہ شادی شدہ ہی ہوں رجم سے تو بچ گئے۔

توہین رسالت کا مسئلہ

اور

عمار خان ناصر

تالیف

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب

فہرست

عمار خان اور توہین رسالت کا مسئلہ

بسم اللہ حامدا و مصلیا

تعارف

حدود و قصاص اور جہاد کے بعد عمار خان صاحب نے توہین رسالت کے موضوع پر ''توہین رسالت کا مسئلہ'' کے نام سے ایک کتاب شائع کی ہے۔ ذمی یعنی مسلمان ملک کا کافر شہری اگر توہین رسالت کا ارتکاب کرے تو اس کا کیا حکم ہے؟ مولانا زاہد الراشدی صاحب کے صاحبزادے عمار خان صاحب نے اسی سے متعلق یہ کتاب لکھی ہے۔ اگر کوئی مسلمان توہین رسالت کرے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس سوال سے متعلق انہوں نے اس کتاب میں کوئی بحث نہیں کی۔

عمار خان صاحب کے بارے میں ہمیں یہ تجربہ ہوا کہ ان کے اور ہمارے درمیان کوئی ایسی قدر مشترک نہیں ہے جس کی بنیاد پر فریقین کی بات کو ناپا تولا جا سکے۔ اس لیے اس کتاب کو دیکھ کر رکھ دیا تھا کہ اس پر تبصرہ کرنے کا یا اس کا تنقیدی جائزہ لینے کا فائدہ نہیں۔ البتہ یہ خیال بھی تھا کہ اگر عمار خان صاحب اس سے فائدہ نہ اٹھائیں تو وہ جائیں دوسرے لوگوں کو تو کچھ نہ کچھ فائدہ ہوگا۔ اتنے میں مولانا سرفراز خان صفدر رحمہ اللہ کے خاندان کے ایک فرد مولانا سرفراز حسن حمزہ کی جانب سے ماہنامہ صفدر کا ایک شمارہ ملا اور ساتھ ہی ان کا یہ مطالبہ بھی کہ عمار خان صاحب کی کتاب پر کچھ لکھ دو۔ ان کی تحریر اور مطالبے نے تحریک پیدا کی اور یوں بنام خدا ایک مضمون تیار ہو گیا۔ اس پر میں مولانا سرفراز حسن حمزہ کا ممنون ہوں اور اللہ تعالیٰ کی رحمت سے امید رکھتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس کوشش کو قبول فرما کر اس کو لوگوں کی ہدایت کا ذریعہ بنا دیں گے۔ میں دارالافتاء والتحقیق کے اپنے ساتھیوں کا بھی مشکور ہوں جنہوں نے مفید مشورے عنایت فرمائے اور

ان کے لیے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان کے علم و عمل میں برکت عطا فرمائیں اور ان کو اپنی مرضیات پر چلائے رکھیں۔

تنبیہ 1: اس تنقیدی جائزے سے غرض کسی خاص واقعہ یا مقدمہ سے متعلق کچھ لکھنا نہیں ہے بلکہ غرض صرف اتنی ہے کہ عمار خان صاحب نے اپنی کتاب کے ذریعہ سے جو مغالطے دینے کی اور امت میں انتشار پھیلانے کی کوشش کی ہے اس کا توڑ ہو سکے اور لوگ ان کے مغالطوں کی حقیقت کو سمجھ سکیں۔

تنبیہ 2: یہ مضمون پہلے مجلّہ صفدر میں چھپا تھا۔ اب چونکہ اس کو علیحدہ سے چھاپنے کا پروگرام بنا ہے اس لیے اس مضمون پر نظر ثانی کی اور جہاں کچھ اغلاق وابہام محسوس کیا اس کو دور کرنے کے لیے کچھ الفاظ اور حوالے بڑھا دیئے ہیں۔

عبدالواحد

دارالافتاء جامعہ مدنیہ، لاہور

صفر 1433ھ

عمار خان صاحب کے دو مقاصد

عمار خان صاحب لکھتے ہیں:

''جہاں تک ریاست کی سطح پر قانون سازی کا تعلق ہے تو ظاہر ہے کہ قانون ساز ادارے کسی ایک فقہی مکتب فکر کی آراء کے پابند نہیں ہیں ایک اجتہادی مسئلے میں انہیں پورا حق حاصل ہے کہ وہ دین و شریعت کی جس تعبیر کو زیادہ درست سمجھیں اس پر قانون سازی کی بنیاد رکھیں لیکن اس کی وجہ سے نہ تو علمی دائرے میں بحث و مباحثہ پر کوئی قدغن عائد کی جا سکتی ہے اور نہ اس امکان کا دروازہ بند کیا جا سکتا ہے کہ اگر غور و فکر اور بحث و مباحثہ کے نتیجے میں قانون ساز ادارے کسی دوسری تعبیر کی صحت پر مطمئن ہو جائیں تو پھر وہ اسے قانون کا درجہ دے دیں۔ چنانچہ 1986ء میں پارلیمنٹ نے توہین رسالت سے متعلق قانون سازی کرتے ہوئے سزائے موت کے علاوہ عمر قید کی متبادل سزا کی گنجائش بھی رکھی تھی۔ اس کے بعد 1990ء میں یہ مسئلہ وفاقی شرعی عدالت میں زیر بحث آیا تو عدالت نے مخالف نقطۂ نظر کو راجح قرار دیتے ہوئے یہ فیصلہ دیا کہ اس جرم پر سزائے موت ہی واحد سزا ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اگر یہ مسئلہ آئندہ کسی موقع پر عدالت یا پارلیمنٹ میں دوبارہ زیر بحث آتا ہے تو اس کا پورا امکان ہے کہ سزائے موت کے ساتھ ساتھ متبادل اور کمتر سزاؤں کی گنجائش کو دوبارہ کتاب قانون میں شامل کر لیا جائے۔ عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ:

(i) جو مسئلہ فقہی روایت میں ایک اختلافی اور اجتہادی مسئلہ کے طور پر معروف چلا آ رہا ہے اسے متفقہ اور اجماعی مسئلے کے طور پر پیش کرنا اور اس حوالے سے آزادانہ بحث و مباحثہ کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرنا

علمی و اخلاقی بددیانتی کے زمرے میں آتا ہے۔

(ii) اسی طرح نبی ﷺ کی ذات گرامی کے حوالے سے توہین و تنقیص کے واقعات پر ردعمل ظاہر کرنے اور خاص طور پر قانونی سطح پر کوئی اقدام کرتے ہوئے ان بہت سے حکیمانہ پہلوؤں کا لحاظ بھی بہت ضروری ہے جن کا ثبوت خود نبی ﷺ کے اسوہ حسنہ اور صحابہ کرام کے طرز عمل میں ملتا ہے۔ ان تمام پہلوؤں کو نظر انداز کر کے اگر اس معاملے میں محض جذباتی انداز اختیار کر لیا جائے یا اس ضمن میں اسلامی قانون کی ایسی تعبیر پر اصرار کیا جائے جس کے نتیجے میں ان تمام حکمتوں اور مصلحتوں کو یکسر قربان کر دینا پڑے جن کی رعایت خود نبی ﷺ اور آپ کے صحابہ نے کی، تو یقینی طور پر اس رویے کو کوئی متوازن اور دین و شریعت کی ہدایات کی درست ترجمانی کرنے والا رویہ نہیں کہا جا سکتا۔" (توہین رسالت کا مسئلہ ص 90,89)

ہم کہتے ہیں

عمار خان صاحب کا معاملہ عجیب ہے۔ جو پالیسی انہوں نے اختیار کی ہے اس میں کہیں تو وہ تمام فقہاء کو ایک طرف کر کے اور اجماع کے وجود کا انکار کر کے اپنا اجتہاد پیش کرتے ہیں اور صرف اسی میں ان کو حکمتیں اور مصلحتیں نظر آتی ہیں اور کہیں وہ کسی فقیہ کی بات پر ایسے ریجھتے ہیں کہ گویا ان کی تقلید ہی کر رہے ہوں۔ لیکن عمار خان کی خواہ یہ بات ہو یا وہ بات ہو ان کا مقصد تو امت میں دین و علم کے نام پر انتشار پیدا کرنا اور ائمہ پر طعن کرنا ہے۔

اس کی نقد مثال عمار خان کی یہ عبارت ہے:

"یا اس ضمن میں اسلامی قانون کی ایسی تعبیر پر (جیسے توہین رسالت کے مسئلے میں ائمہ ثلاثہ کے قول پر) اصرار کیا جائے جس کے نتیجے میں ان تمام حکمتوں اور مصلحتوں کو یکسر قربان کر دینا پڑے جن کی رعایت خود نبی

ﷺ اور آپ کے صحابہ نے کی (لیکن ان ائمہ نے نہیں کی) تو یقینی طور سے اس رویے کو (یعنی ائمہ ثلاثہ کے قول کو حکم وقانون بنانے پر اصرار کرنا) کوئی متوازن اور دین وشریعت کی ہدایات کی درست ترجمانی کرنے والا رویہ نہیں کہا جاسکتا۔"

ائمہ ثلاثہ پر عمار صاحب کے انتہائی گمراہ کن دو الزام

دیکھیے عمار صاحب مذکورہ بالا اقتباس میں انتہائی خطرناک اور گمراہ کن باتیں کہہ گئے ہیں۔ان کی وضاحت ہم ذیل میں کرتے ہیں:

1-انہوں نے ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ پر الزام لگایا کہ نبی ﷺ نے اور آپ کے صحابہ ؓ نے جن حکمتوں اور مصلحتوں کی خود رعایت کی ان ائمہ نے ان کی رعایت نہیں کی۔

ہم کہتے ہیں جو شخص احکام کی حکمتوں اور مصلحتوں سے واقف نہ ہو یا حکم میں ان کی رعایت نہ کرتا ہو وہ مجتہد کیسے ہوسکتا ہے؟ کجا یہ کہ وہ نبی ﷺ اور صحابہ کرام ؓ کی رعایت کردہ حکمتوں کو بھی نہ سمجھ سکے۔

2-عمار صاحب نے ائمہ ثلاثہ پر یہ الزام بھی لگایا کہ انہوں نے پہلے الزام کے نتیجے میں دین وشریعت کی ہدایات کی درست ترجمانی نہیں کی۔اسی لیے ائمہ ثلاثہ کے قول کو قانون بنانے اور پھر اس کو باقی رکھنے کا رویہ یقینی طور سے دین وشریعت کی ہدایات کی درست ترجمانی کرنے والا رویہ نہیں کہا جاسکتا۔

یہ عبرت کی جا ہے تماشا نہیں ہے

ہم کہتے ہیں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مطابق اللہ تعالیٰ کے نزدیک حق اگرچہ ایک ہے لیکن عمل سب کا مقبول ہے۔علاوہ ازیں اجتہادی مسائل میں ہر مجتہد کا قول صواب محتمل خطا ہوتا ہے ان میں سے کسی کے قول کو یقینی طور پر درست یا خطا نہیں کہا جاسکتا۔

عمار خان صاحب نے اوپر کی عبارت میں اپنی تحریر کے دو مقصد بتائے ہیں۔

آگے ہم ان کے دونوں مقصدوں پر علیحدہ علیحدہ کلام کرتے ہیں۔

عمار خان صاحب کا پہلا مقصد

عمار صاحب لکھتے ہیں:

''جو مسئلہ فقہی روایت میں ایک اختلافی اور اجتہادی مسئلہ کے طور پر معروف چلا آرہا ہے اسے متفقہ اور اجماعی مسئلے کے طور پر پیش کرنا اور اس حوالے سے آزادانہ بحث و مباحثہ کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرنا علمی و اخلاقی بددیانتی کے زمرے میں آتا ہے۔''

عمار خان صاحب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ذمی اگر توہین رسالت کرے تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ اس کی سزائے موت کو حد کہتے ہیں جب کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس کو تعزیر کے تحت لاتے ہیں اور تعزیر میں قتل متعین نہیں ہے۔ قانون بنانے کے وقت میں بھی اور قانون میں ترمیم پر غور کرنے کے وقت میں بھی یہی کہے جانا کہ ذمی توہین رسالت کرے تو اس کی سزائے موت پر سب کا اتفاق و اجماع ہے علمی و اخلاقی بددیانتی ہے اور اس سے آزادانہ غور وفکر اور بحث و مباحثہ میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔

عمار خان صاحب کے پہلے مقصد پر ہمارا تبصرہ

1- عمار خان صاحب نے واضح نہیں کیا کہ وہ کون لوگ ہیں جو ایک اختلافی مسئلے کو اجماعی اور متفقہ بتا رہے ہیں۔ جو لوگ اجماع کے قائل ہیں وہ بعض اوقات ائمہ اربعہ کے یا چاروں فقہی مذاہب کے اتفاق کو بھی مجازاً اجماع کہہ دیتے ہیں اور یہ کوئی غلط بات بھی نہیں ہے۔اس کے ثبوت کے طور پر آگے چاروں مذاہب کے اقوال ذکر کیے جاتے ہیں:

مذاہب ثلاثہ کے اقوال

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

وقال الامام السبکی ایضا ماحاصله لا اعلم خلافا بین القائلین بقتله من المذاهب الثلاثة المالکیة والشافعیة والحنابلة فی انه لا تصح توبته مع بقائه علی الکفر (رسائل ابن عابدین ص 352 ج 1)

(ترجمہ: امام سبکی رحمہ اللہ نے جو کلام کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تین مذاہب والے یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ جو کہ نبی ﷺ پر سب وشتم کرنے والے ذمی کے قتل کے قائل ہیں ان کا اس بارے میں کچھ اختلاف نہیں ہے کہ اس ذمی کی کفر پر رہتے ہوئے توبہ قبول نہیں ہے۔)

اگرچہ ان فقہائے ثلاثہ کے علیحدہ علیحدہ قول ابن عابدین رحمہ اللہ نے بھی ذکر کئے ہیں لیکن ہم ان کو خود عمار خان کے حوالے سے بھی نقل کرتے ہیں۔ عمار خان لکھتے ہیں:

امام مالک رحمہ اللہ

''امام مالک کا یہ فتوی فقہ مالکی کی کتابوں میں منقول ہے کہ توہین رسالت کے مرتکب کو لازمی طور پر قتل کر دیا جائے۔ (توہین رسالت کا مسئلہ ص 25)

امام شافعی رحمہ اللہ

امام شافعی نے الام میں یہ بات ذکر کی ہے کہ اہل ذمہ کے ساتھ جو معاہدہ کیا جائے اس میں ان کے ساتھ یہ شرط طے کی جائے کہ وہ رسول اللہ ﷺ اور اسلام کی تعلیمات کے بارے میں کوئی ناروا بات نہیں کریں گے اور اگر ان میں سے کوئی شخص ایسا کرے گا تو اس کو دی جانے والی امان کالعدم سمجھی جائے گی اور حربی قرار دیئے جانے کی وجہ سے اس کی جان و مال مباح ہو جائے گی۔''
(توہین رسالت کا مسئلہ ص 27)

ابن عابدین رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

قال الشافعی یقتل الذمی اذا سب النبی ا و تبرأ منه الذمة (رسائل ص 352 ج 1)

(ترجمہ: امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ذمی جب نبی ﷺ پر سب وشتم کرے تو اس کو قتل کیا جائے گا اور اس کو جو ذمہ حاصل تھا وہ ختم ہو جائے گا۔)

امام احمد رحمہ اللہ

i- فقہائے اربعہ میں سے صرف امام احمد ہیں جن سے شتم رسول پر موت کی سزا کے حق میں کوئی نقلی دلیل بیان کرنا ثابت ہے۔ (توہین رسالت کا مسئلہ ص 29)

ii- قال ابو سلیمان الخطابی قال مالک من شتم النبی من الیھود و النصاری قتل الا ان یسلم و کذا قال احمد (رسائل ابن عابدین 1/ 352)

(ترجمہ: امام خطابی رحمہ اللہ نے بتایا امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جس یہودی یا عیسائی نے نبی ﷺ پر سب وشتم کیا ہو اس کو قتل کیا جائے گا الا یہ کہ وہ مسلمان ہو جائے۔ یہی امام احمد رحمہ اللہ کا بھی قول ہے۔)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ

i- علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

حکی عن ابی حنیفة رحمه الله قال لا یقتل الذمی بشتم النبی ! لان ما هم علیه من الشرک اعظم. (رسائل ابن عابدین ص 352 ج 1)

(ترجمہ: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ ذمی کو نبی ﷺ پر سب وشتم کرنے سے (حد کے طور پر) قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ جس کفر وشرک میں مبتلا ہے وہ اس برائی سے زیادہ بڑی برائی ہے)۔

ii- قاضی عیاض رحمہ اللہ اس پر یہ اضافہ کرتے ہیں ولکن یؤدب و یعزر (البتہ اس کو تعزیر کی جائے گی۔)

iii- علامہ خیر الدین رملی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

و هو یدل علی جواز قتله زجرا لغیره اذ یجوز الترقی فی التعزیر الی القتل اذا عظم موجبه. (رسائل ص 353 ج 1)

(ترجمہ: تعزیر کئے جانے کا قول مجرم کے قتل کے جواز پر دلالت کرتا ہے تاکہ دوسروں کو زجر ہو کیونکہ جب کسی کا جرم بڑا ہو تو تعزیر میں قتل بھی شامل ہو جاتا ہے)۔

امام محمد رحمہ اللہ

ابن کمال پاشا رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

و الحق انه يقتل عندنا اذا اعلن بشتمه عليه الصلاة والسلام صرح به سير الذخيرة حيث قال و استدل محمد لبيان قتل المرأة اذا اعلنت بشتم الرسول ا بما روى......

(ترجمہ: حق یہ ہے کہ جب ذمی نبی ﷺ پر اعلانیہ سب وشتم کرے تو ہمارے نزدیک اس کو قتل کیا جائے گا۔ ذخیرہ کی کتاب السیر میں اس طرح سے اس کی تصریح کی کہ بتایا: امام محمد رحمہ اللہ نے اس بات پر کہ جب ذمی عورت نبی ﷺ پر اعلانیہ سب وشتم کرے تو اس کو قتل کیا جائے گا اس روایت سے استدلال کیا......)

غرض

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رسول اللہ ﷺ پر سب وشتم کرنے والے ذمی کو ہر حال میں قتل کیا جائے گا الا یہ کہ وہ مسلمان ہو جائے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس کو تعزیر کی جائے گی جو اعلانیہ کرنے کی صورت میں یا چھپا کر کی ہو تو منع کرنے کے باوجود دوبارہ کرنے کی صورت میں قتل ہے۔ اس پر ہم آگے تفصیل سے کلام کریں گے۔

تنبیہ: تعزیر کا ایک طریقہ یہ ہے کہ حاکم کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے کہ وہ موقع ومقام کی مناسبت سے سزا سنائے لیکن یہ طریقہ آج کل متروک ہے۔ اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ قانون ساز ادارے قانون سازی کر کے تعزیر کی کوئی خاص صورت مثلاً قتل کو متعین کر دیں اور اس کو قانون بنا دیں۔ ماضی میں اور موجودہ دور میں یہ دوسرا طریقہ رائج ہے

اور حاکم کی طرف براہ راست مقدمات نہیں لے جائے جاتے، جیسا کہ سلطنت عثمانیہ کے دور میں بھی ایسے تھا اور یہ قانون جاری ہوا تھا۔

ثم رایت فی معروضات المفتی ابی السعود انه ورد امر سلطانی بالعمل بقول ائمتنا القائلین بقتله اذا ظهرانه معتاده.

(ترجمہ: مفتی ابوسعود کی معروضات میں ہے کہ سلطانی حکم جاری کیا گیا کہ ہمارے وہ ائمہ جو ذمی کے قتل کے قائل ہیں جب کہ وہ عادی ہو جائے ان کے قول پر عمل کیا جائے)۔

عمار صاحب کا یہ کہنا درست نہیں کہ اختلافی مسئلہ کو متفقہ واجماعی کہا جا رہا ہے

وجہ یہ ہے کہ اجماع کے مجازی استعمال میں وسعت ہے۔ حنفیہ میں سے امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ذمی اگر توہین رسالت اعلانیہ کرے تو پہلی ہی دفعہ میں اس کی سزا موت ہے۔ اس سے یہ چاروں مذاہب کے ائمہ کا قول ہوا۔ اور اگر ایسا نہ بھی ہوتا اور ائمہ ثلاثہ کے قول پر ہی سزائے قتل کو متعین کر دیا جائے اور قانون بنا دیا جائے تو اس وقت کہا جا سکتا ہے کہ اب چاروں مذاہب والوں کا اس سزا پر اتفاق واجماع ہے۔ اس کو عمار خان صاحب یہ کہیں کہ "اسے متفقہ اور اجماعی مسئلے کے طور پر پیش کرنا اور اس حوالے سے آزادانہ بحث ومباحثہ کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرنا علمی واخلاقی بددیانتی کے زمرے میں آتا ہے" خود دیانت واخلاق اور انتظام مملکت کے خلاف ہے جس کی وجوہات درج ذیل ہیں:

پہلی وجہ

قانون ساز ادارے اور وفاقی شرعی عدالت نے اگر حنفیہ کے قول کو چھوڑ کر ذمی میں دیگر تین ائمہ کے قول کو لیا اور اس کے موافق قانون بنا دیا جب کہ خود عمار خان صاحب کہہ چکے ہیں کہ قانون ساز ادارے کسی ایک فقہی مکتب فکر کے پابند نہیں ہیں...... اور وہ دین وشریعت کی جس تعبیر کو زیادہ درست سمجھیں اس پر قانون سازی کی بنیاد

رکھیں۔ اس کے باوجود عمار خان پارلیمنٹ اور وفاقی شرعی عدالت کے بارے میں یہ خیال کریں کہ بعض لوگوں کے اس دعوے پر کہ ''توہین رسالت کرنے والا مسلمان ہو یا کافر دونوں کی سزائے موت پر اجماع واتفاق ہے'' وہ دونوں ادارے بہک گئے اور ذمی کے بارے میں حنفیہ کے موقف کو نظر انداز کر گئے، معقول بات نہیں ہے۔

دوسری وجہ

عمار خان لکھتے ہیں:

> ''نویں صدی عیسوی کی چھٹی دہائی میں اندلس میں مسیحی راہنما سینٹ یولوجیس کی تحریک پر اسلام اور نبی ﷺ کی شان میں گستاخی کر کے شہادت کا مرتبہ پانے کی ایک باقاعدہ تحریک چلائی گئی تھی جس میں پچاس کے قریب مسیحیوں نے مختلف اوقات میں اس جرم کی پاداش میں سزائے موت پائی۔ اس تحریک اور اس میں قتل کیے جانے والے مسیحیوں کی پوری داستان خود سینٹ یولوجیس کے قلم سے تاریخ میں محفوظ ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف عام مسلمانوں نے ابتداءً اس طرح کے واقعات کو نظر انداز کیا بلکہ مالکی قاضیوں نے بھی بعض مجرموں کو موت دینے سے گریز کرتے ہوئے اپنی روش سے باز آنے کا موقع دیا۔ لیکن پھر ان کی ہٹ دھرمی اور ضد کو دیکھتے ہوئے انہیں سزائے موت دے دی۔'' (توہین رسالت کا مسئلہ ص 27)

عمار خان صاحب خود غور کریں کہ ان کے ذکر کردہ واقعہ میں عیسائیوں کی ہٹ دھرمی اور ضد کی وجہ سے گستاخی کرنے والوں کو موت کی سزا دی گئی۔ سزائے موت کے باوجود ان کی ہٹ دھرمی اس وقت رکی جب ان کے پچاس آدمی مارے گئے۔ اگر ان کو سزائے موت سے کمتر سزا دی جاتی تو شاید پانچ سو سے بھی زیادہ آدمی توہین رسالت پر جری ہو جاتے۔

کیا ہمارے ملک کے حالات اس کا تقاضا نہیں کرتے جب کہ عیسائی طاقتیں توہین

کرنے والوں کی اعلانیہ پشت پناہی کر رہی ہیں۔ اگر قانون میں نرمی ہو گی تو ان طاقتوں کی شہ پر ذمی توہین رسالت پر جرات کریں گے۔

تیسری وجہ

توہین رسالت پر سزا کا قانون بنانے کا ہمیں حق حاصل ہے۔ اور وہ قانون بن چکا ہے لیکن ہمارے ملک کے بے دین طبقے کو اور عیسائی حکومتوں کو یہ قانون پسند نہیں ہے۔ امریکہ اور یورپ کی عیسائی حکومتوں کا ہمارے ملک کی حکومتوں پر مسلسل دباؤ ہے اور اس کے لیے وہ میڈیا پر بے تحاشہ خرچہ کر رہی ہیں کہ اس قانون کو ختم کیا جائے تاکہ عیسائی اور قادیانی اور دیگر گمراہ لوگ اس قانون کی پکڑ سے آزاد ہو کر جیسی چاہیں گستاخی کریں اور یا تو بالکل سزا نہ پائیں یا محض خانہ پری کر دی جائے۔ اسی طرح ہمارا دین بیزار اور حکمران طبقہ اس قانون کو برا کہے تو اس کو بھی کچھ نہ کہا جائے۔ ان حالات میں ملک کے عوام و علماء اگر ذمی کی سزائے موت کو ضروری سمجھیں تو عمار خان صاحب کو کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ امت کے اندر انتشار پیدا کریں اور لوگوں کو یہ باور کرائیں کہ قانون سازی میں مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر غور نہیں کیا گیا۔ حکمتوں اور مصلحتوں پر غور نہیں کیا گیا اور حنفیہ کی رائے کو یکسر نظر انداز کیا گیا ہے لہٰذا قانون ساز ادارے دوبارہ غور و فکر کر کے توہین رسالت کے قانون میں ترمیم کریں۔

تنبیہ: یہاں پر عمار خان صاحب کے پہلے مقصد پر ہمارا تبصرہ مکمل ہوا۔ دوسرے مقصد پر تبصرہ کرنے سے پہلے ہم عمار خان صاحب کے توہین رسالت سے متعلق انوکھے فلسفے کا جائزہ لیتے ہیں۔

توہین رسالت کے مختلف درجے اور عمار صاحب کا فلسفہ

عمار خان صاحب خود ہی لکھتے ہیں:

"جدید جمہوری اصولوں کی رو سے کسی بھی مملکت کی حدود میں بسنے والے ہر مذہبی گروہ کو اپنے عقیدہ و مذہب کے تحفظ کا حق اور اس کی ضمانت حاصل

ہے۔اس ضمن میں اہل مغرب کے تعصب یا بعض سیاسی مجبوریوں پر مبنی رویے سے قطع نظر کر لیا جائے تو انسانی جان و مال اور آبرو کے ساتھ ساتھ مختلف مذہبی گروہوں کے مذہبی جذبات بھی لازمی طور پر ایک قابل احترام اور قابل تحفظ چیز قرار پاتے ہیں۔ یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ راسخ العقیدہ اہل مذہب اپنے مذہبی شعائر، شخصیات اور جذبات کو جان و مال اور آبرو سے زیادہ محترم سمجھتے ہیں اور ان میں سے کسی بھی چیز کی توہین لازماً مذہبی جذبات کو مجروح کرنے اور نتیجتاً اشتعال انگیزی کا سبب بنتی ہے چنانچہ انسانی و مذہبی حقوق کی اس خلاف ورزی کو جرم قرار دے کر اس کے سد باب کے لیے سزا مقرر کرنا ہر لحاظ سے جمہوری اصولوں اور تصورات کے مطابق ہے۔'' (توہین رسالت کا مسئلہ: ص 14)

ہم کہتے ہیں کہ اگر مسلمانوں نے اپنے ملک میں اپنی مذہبی شخصیت کی توہین کو روکنے کے لیے جو مسلمانوں کے مذہبی جذبات کو مجروح کرتی ہے اور ان میں اشتعال انگیزی کا سبب بنتی ہے ایک سزا یعنی سزائے موت مقرر کی جس میں زجر بھی زیادہ ہے۔ دوسری طرف اہل مغرب مسلمانوں کے جذبات کو مجروح کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑتے اور جمہوری اصولوں کے برخلاف اپنے تعصب کی وجہ سے یہ چاہتے ہیں اور اس پر زور دیتے ہیں کہ مسلمان اس قانون کو ختم کر دیں۔ایسے حالات میں عمار خان ان کافروں کی ہمدردی میں کھڑے ہوتے ہیں اور مسلمانوں کو یاد دلاتے ہیں کہ یہ قانون علی الاطلاق فقہ اسلامی سے مطابقت نہیں رکھتا اور حکمت و مصلحت سے بھی دور ہے کیونکہ قتل کی سزا تو ایک انتہائی درجے کی سزا ہے جو صرف اس وقت لاگو ہوتی ہے جب کوئی ذمی توہین رسالت کرنے سے کسی طرح باز نہ آئے، اس کو اپنی روش بنا لے اور اس کی وجہ سے پورے ملک میں ہلچل مچ جائے۔

دیکھیے عمار خان لکھتے ہیں:

''پیغمبر علیہ السلام کی شان میں گستاخی کا جرم اگر اپنی نوعیت اور اثرات کے لحاظ سے اس درجے کو پہنچ جائے کہ اس کی اذیت پورے مسلمان معاشرے

کو محسوس ہونے لگے اور مجرم کسی چیز کی پروا کیے بغیر اپنی روش پر قائم رہے تو اس صورت میں یہ جرم براہ راست آیت محاربہ کے تحت آ جاتا ہے......

تاہم یہ ضروری نہیں کہ سب و شتم اور توہین و تنقیص کے جرم کو اپنی ہر صورت میں حرابہ ہی کے دائرے میں شمار کیا جائے کیونکہ نوعیت و کیفیت اور اثرات کے لحاظ سے اس کی نسبتاً کم تر اور ہلکی صورتوں کا رونما ہونا بھی ممکن ہے۔ چنانچہ اگر جرم اپنی سنگینی کے لحاظ سے حرابہ کے درجے کو نہ پہنچا ہوا ہو اور کسی شخص نے وقتی کیفیت میں اتفاقیہ طور پر نبی ﷺ کے بارے میں کوئی ناروا کلمہ زبان سے کہہ دیا ہو تو اس کی سزا کیا ہونی چاہیے؟ اس ضمن میں فقہائے اسلام کے مابین اختلاف رائے واقع ہوا ہے۔ جمہور فقہاء کا موقف یہ ہے کہ اس جرم کی سزا ہر حال میں یہ ہے کہ مجرم کو قتل کر دیا جائے جب کہ فقہائے احناف کا رجحان یہ ہے کہ عام حالات میں اس جرم پر سزائے موت دینے کے بجائے ایسی تعزیری سزا پر اکتفا کرنا چاہیے جو مجرم کو آئندہ اس جرم کے ارتکاب سے روکنے میں مؤثر ہو البتہ اگر اس جرم کا ارتکاب علانیہ ہو اور اس میں سرکشی کا عنصر بھی شامل ہو جائے اور خاص طور پر اگر مجرم اسے ایک عادت اور معمول کے طور پر اختیار کر لے تو اسے قتل بھی کیا جا سکتا ہے۔'' (ص 15,16)

عمار صاحب کے فلسفہ کی وضاحت

عمار خان صاحب نے بات اس سے شروع کی کہ راسخ العقیدہ اہل مذہب اپنے مذہبی شعائر، شخصیات اور جذبات کو جان و مال اور آبرو سے زیادہ محترم سمجھتے ہیں اور ان میں سے کسی بھی چیز کی توہین لازماً مذہبی جذبات کو مجروح کرتی ہے۔ عمار صاحب لکھتے ہیں:

''جدید جمہوری اصولوں کی رو سے کسی بھی مملکت کی حدود میں بسنے والے ہر مذہبی گروہ کو اپنے عقیدہ و مذہب کے تحفظ کا حق اور اس کی ضمانت حاصل

ہے...... راسخ العقیدہ اہل مذہب اپنے مذہبی شعائر، شخصیات اور جذبات کو جان و مال اور آبرو سے زیادہ محترم سمجھتے ہیں اور ان میں سے کسی بھی چیز کی توہین لازماً مذہبی جذبات کو مجروح کرنے اور نتیجتاً اشتعال انگیزی کا سبب بنتی ہے۔ چنانچہ انسانی و مذہبی حقوق کی اس خلاف ورزی کو جرم قرار دے کر اس کے سدباب کے لیے سزا مقرر کرنا ہر لحاظ سے جمہوری اصولوں اور تصورات کے مطابق ہے۔

(توہین رسالت کا مسئلہ ص 14)

ہم کہتے ہیں کہ عمار صاحب نے مذہبی شعائر، مذہبی شخصیات اور مذہبی جذبات ان تینوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا ہے حالانکہ اصل دو چیزیں ہیں: ایک دین اور دوسرے اس کے شعائر۔ شعائر میں بہت سی چیزیں ہیں مثلاً رسول، کتاب الٰہی اور بیت اللہ وغیرہ۔ مذہبی جذبات بذات خود کوئی مستقل چیز نہیں ہیں۔ مذہبی جذبات وہ ہوتے ہیں جو دین اور اس کے شعائر سے وابستہ ہوں۔ ان کی توہین سے لوگ محسوس کرتے ہیں کہ ان کی جان و مال اور آبرو سے زیادہ اہم اور زیادہ قیمتی چیز پر حملہ کیا گیا ہے جس کی خاطر جان بھی قربان کی جا سکتی ہے۔ عمار صاحب نے مذہبی جذبات کو شعائر اور شخصیات سے علیحدہ ذکر کر کے ان کو مبہم اور ایسا بنا دیا کہ جن کو لوگ عام طور سے مذہبی دیوانگی سے تعبیر کرتے ہیں۔

عمار صاحب نے پہلے مذہبی جذبات کا ذکر کیا اور مذہبی جذبات کو مجروح کرنے کو جرم قرار دیا اور اس کے لیے سزا مقرر کرنے کو جمہوری اصولوں کے مطابق بتایا۔ حاصل یہ ہے کہ عمار صاحب نے اصل جرم مذہبی جذبات کو مجروح کرنا قرار دیا اور واضح کیا کہ قانون سازی اس لیے ہے کہ مذہبی جذبات کی مجروحیت کا موقع نہ آنے دیا جائے۔

یہ بات کہہ کر عمار صاحب رنگ بدلتے ہیں اور کہتے ہیں:

"یہ بنیادی نکتہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ شرعی احکام اور خاص طور پر مختلف جرائم پر سزاؤں کی تعیین میں اصل اور اساس کی حیثیت انسانی احساسات و جذبات کو نہیں بلکہ اس چیز کو حاصل ہے کہ اس باب میں شارع کا منشا کیا ہے اور وہ کس

جرم پر کس نوعیت کی سزا دلوانا چاہتا ہے۔ شرعی احکام میں انسانی جذبات اور احساسات کو یقیناً ملحوظ رکھا گیا اور ان کی رعایت کی گئی ہے لیکن کسی چیز کا فیصلہ کرنے میں انہیں فیصلہ کن اور حتمی معیار تسلیم نہیں کیا گیا۔" (توہین رسالت کا مسئلہ ص 60)

اوپر عمار صاحب نے توہین رسالت کی سزا میں اصل علت مذہبی جذبات کی مجروحیت کو قرار دیا تھا۔ یہاں لکھتے ہیں کہ اگرچہ مذہبی جذبات کی مجروحیت کا لحاظ رکھ کر سزا مقرر کی ہے لیکن وہ اصل علت نہیں ہے بلکہ شارع کی اپنی مرضی ہے۔ اور انسانی جذبات (اگرچہ وہ مذہبی ہی ہوں...... عبدالواحد) کی شریعت اپنے احکام کے ذریعہ سے تہذیب کرتی ہے۔

لیجیے عمار صاحب کے فلسفہ کے تحت وہ مذہبی جذبات جن کو آدمی اپنی جان و مال اور آبرو سے زیادہ محترم سمجھتا ہے اور جو احکام کی علت بنتے ہیں اب اتنے غیر مہذب بن گئے کہ شریعت مجبور ہوئی کہ ان کو تہذیب سکھائے۔ اور تہذیب سکھانے کی صورت یہ ہوئی کہ عمار صاحب کو القاء کیا گیا کہ وہ لوگوں کو بتائیں کہ توہین رسالت کے کئی درجے ہیں اور سب کی ایک ہی سزا نہیں ہے۔ اس لیے عمار صاحب لکھتے ہیں:

"پیغمبر علیہ السلام کی شان میں گستاخی کا جرم اگر اپنی نوعیت اور اثرات کے لحاظ سے اس درجے کو پہنچ جائے کہ اس کی اذیت پورے مسلمان معاشرے کو محسوس ہونے لگے اور مجرم کسی چیز کی پروا کیے بغیر اپنی روش پر قائم رہے تو اس صورت میں یہ جرم براہ راست آیت محاربہ کے تحت آ جاتا ہے.......... تاہم یہ ضروری نہیں کہ سب وشتم اور توہین وتنقیص کے جرم کو اپنی ہر صورت میں حرابہ ہی کے دائرے میں شمار کیا جائے کیونکہ نوعیت و کیفیت اور اثرات کے لحاظ سے اس کی نسبتاً کمتر اور ہلکی صورتوں کا رونما ہونا ممکن ہے۔" (توہین رسالت کا مسئلہ ص 15)

غرض عمار صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ توہین رسالت اور توہین قرآن سے بڑھ کر کوئی توہین نہیں ہے اس لیے جذبات خواہ وہ مذہبی ہی ہوں وہ چونکہ غیر مہذب ہیں اس

لیے جنگلیوں اور دیہاتیوں کی طرح خوب بھڑکیں گے اور سزائے موت کا مطالبہ کریں گے لیکن ان کو تہذیب سکھاؤ اور مہذب بناؤ کہ وہ اتنا نہ بھڑکیں، امریکہ اور یورپ کے لوگوں کی طرح اپنے اندر برداشت پیدا کریں، بہت ہوا تو بس ایک آدھ مضمون لکھ دیا لیکن وہ بھی سنبھل کر۔ ہاں اگر توہین کرنے والا اعلانیہ توہین کرے اور وہ بھی بار بار کرے اور اتنا بے غیرت بن جائے کہ کوئی ڈانٹ ڈپٹ بھی اس پر اثر نہ کرے اور سارے ملک میں ہلچل مچ جائے اس وقت عدالت اس کی موت کا فیصلہ دے (پھر فیصلہ پر عملدر آمد خواہ صدر کے معاف کرنے کے استحقاق سے ساقط ہی ہو جائے۔)

اب اگر کوئی پوچھ بیٹھے کہ یہ تو حرابہ کی (یعنی جنگی) صورت ہوئی۔ اس سے کمتر کیا صورت ہوگی تو عمار صاحب فرماتے ہیں:

> ”کسی شخص نے وقتی کیفیت میں اتفاقیہ طور پر نبی ﷺ کے بارے میں کوئی ناروا کلمہ زبان سے کہہ دیا“ (توہین رسالت کا مسئلہ ص 16)

ہم کہتے ہیں کہ آدمی ذہنی طور پر تندرست بھی ہو پھر ایسی کیا کیفیت ہو سکتی ہے کہ وہ جانتے بوجھتے اعلانیہ طور پر لوگوں کے سامنے وہ کلمات کہے جس پر اس کو سزائے موت ہوگی یہ سمجھ سے باہر ہے۔ البتہ جب اس کو معلوم ہو اور تسلی ہو کہ ایک دو مرتبہ توہین کرنے سے کچھ زیادہ تعزیر نہیں ہوگی تو اس وقت وہ لا ابالی پن کا مظاہرہ کر سکتا ہے۔

اب تک جو مضمون گذرے ان سے عمار خان صاحب سے متعلق مندرجہ ذیل دو باتیں ہمارے سامنے آئی ہیں جو یہ ہیں:

عمار خان صاحب سے متعلق دو باتیں

1- پہلی بات: عمار صاحب نے یہ کتاب کافروں اور دین سے بیزار لوگوں کے لیے لکھی

جب جمہوری اصولوں کے مطابق ایک مسلمان ملک کے مسلمان باشندوں کو بھی

اپنے مذہبی جذبات کے تحفظ کے لیے قانون بنانے کا حق حاصل ہے اور مذہبی حقوق کی خلاف ورزی کو جرم قرار دے کر اس کے سدباب کے لیے ان کا سزائے موت مقرر کرنا ہر لحاظ سے جمہوری اصولوں کے مطابق ہے اور اس سزا کی بہرحال شرعی بنیادیں بھی موجود ہیں اور حالات میں کوئی ایسی تبدیلی بھی نہیں آئی جو خود کسی ترمیم کا تقاضا کرتی ہو اور نہ ملک کے مذہبی وابستگی رکھنے والوں کی طرف سے کسی ترمیم کا مطالبہ ہوا ہو تو عمار خان صاحب ان حالات میں اپنی تحقیق کیوں لائے ہیں؟ یہ ظاہر ہے کہ ملک کے جمہور مسلمانوں کو ان کی تحقیق کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ وہ تو حسب حال قانون بنا چکے تھے اور اس پر وہ مطمئن بھی تھے۔ پھر ہم ان کی کتاب کو دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ جمہور مسلمانوں میں انتشار پیدا کرتی ہے اور موجودہ حالات میں اس کا فائدہ صرف کافروں کو اور دین سے بے زار لوگوں کو ہے۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ عمار خان صاحب کی یہ کتاب جب صرف کافروں اور دین سے بے زار لوگوں کو مفید ہے تو یہ حقیقتاً ان ہی کی خاطر لکھی گئی ہے۔

دوسری بات: عمار صاحب کی حقیقت

عمار خان صاحب اس طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں جن کے بارے میں حدیث میں آیا ہے کہ وہ دیکھیں گے کہ وہی معمول کی باتیں کرتے رہو تو لوگوں کی خاطر خواہ توجہ نہیں ملتی لہٰذا کوئی نئی بات کرو جس سے لوگ متوجہ ہوں اور سمجھیں کہ اصل علم ان کے پاس ہے (دوسرے تو دقیانوسی لوگ ہیں جن کو اس ترقی یافتہ دور میں زندہ رہنے کا حق ہی نہیں اور اگر رہیں تو ذلیل و عاجز ہو کر رہیں۔)

تنبیہ: رہی یہ بات کہ عمار صاحب کی یہ تحریک آئندہ کے غور و فکر میں اور آئندہ کی قانون سازی میں مفید ہوگی تو اول تو عمار خان کی ساری تحریک و تبلیغ کا مدار ابن عابدین کی ترجیح پر ہے حالانکہ ابن عابدین کو یہاں ابن تیمیہ کی عبارت سے مغالطہ ہوا ہے۔ اس کو ہم آگے تفصیل سے بیان کریں گے۔ دوسرے یہ کہ مضمون ایسا نہیں ہے جس سے

اہل علم بے خبر ہوں۔ ابن عابدین رحمہ اللہ کا رسالہ جو اس بارے میں ہے وہ ہر دور میں چھپتا ہی رہا ہے اور اہل علم کے مطالعہ میں رہتا ہی ہے۔

عمار خان صاحب کا دوسرا مقصد

عمار خان صاحب لکھتے ہیں:

''نبی ﷺ کی ذات گرامی کے حوالے سے توہین وتنقیص کے واقعات پر رد عمل ظاہر کرنے اور خاص طور پر قانونی سطح پر کوئی اقدام کرتے ہوئے ان بہت سے حکیمانہ پہلوؤں کا لحاظ بھی بہت ضروری ہے جن کا ثبوت خود نبی ﷺ کے اسوہ حسنہ اور صحابہ کے طرز عمل میں ملتا ہے۔ ان تمام پہلوؤں کو نظر انداز کر کے اگر اس معاملہ میں محض جذباتی انداز اختیار کر لیا جائے یا اس ضمن میں اسلامی قانون کی ایسی تعبیر پر اصرار کیا جائے جس کے نتیجے میں ان تمام حکمتوں اور مصلحتوں کو یکسر قربان کر دینا پڑے جن کی رعایت خود نبی ﷺ اور آپ کے صحابہ نے کی تو یقینی طور پر اس رویے کو کوئی متوازن اور دین وشریعت کی ہدایات کی درست ترجمانی کرنے والا رویہ نہیں کہا جا سکتا۔'' (توہین رسالت کا مسئلہ ص 90)

ہم کہتے ہیں

عمار خان صاحب نے اپنی کتاب کے ص 90 پر ذکر کیا کہ

''1986ء میں پارلیمنٹ نے توہین رسالت سے متعلق قانون سازی کرتے ہوئے سزائے موت کے علاوہ عمر قید کی متبادل سزا کی گنجائش بھی رکھی تھی۔ اس کے بعد 1990ء میں یہ مسئلہ وفاقی شرعی عدالت میں زیر بحث آیا تو عدالت نے مخالف نقطۂ نظر کو راجح قرار دیتے ہوئے یہ فیصلہ دیا کہ اس جرم پر سزائے موت ہی واحد سزا ہو سکتی ہے۔ (توہین رسالت کا مسئلہ: ص 90)

عمار خان صاحب مزید لکھتے ہیں:

''اس قانون کا جو ابتدائی مسودہ پارلیمنٹ میں پیش کیا گیا اس میں صرف

سزائے موت تجویز کی گئی تھی لیکن غور وفکر اور بحث ومباحثہ کے مختلف مراحل سے گزرنے کے بعد جب اسے پارلیمنٹ نے منظور کیا تو اس میں سزائے موت کے ساتھ ساتھ عمر قید کی متبادل سزا بھی شامل تھی۔ظاہر ہے کہ اس ترمیم کو اس وقت کے جید اہل علم، قانون دانوں اور مذہبی سیاسی جماعتوں کی تائید حاصل تھی۔" (توہین رسالت کا مسئلہ ص 89)

عمار خان صاحب نے مذکورہ عبارت میں 1986ء کی قانون سازی کے بارے میں اعتراف کیا کہ "غور وفکر اور بحث و مباحثہ کے مختلف مراحل سے گزرنے کے بعد...... اس ترمیم کو اس وقت کے جید اہل علم (اور) قانون دانوں.......... کی حمایت حاصل تھی۔" (89)

ہم کہتے ہیں جو فیصلہ غور وفکر اور بحث ومباحثہ کے مختلف مراحل سے گزرنے کے بعد ہوا...... اور اس وقت کے جید اہل علم اور قانون دانوں کی تائید سے ہوا۔ پھر وہ فیصلہ وفاقی شرعی عدالت کے سامنے 1990ء میں آیا جس میں سنجیدہ اہل علم اور قانون دان تھے لیکن عمار خان صاحب اس ساری سنجیدگی اور غور وفکر اور بحث ومباحثہ کا اعتراف کرنے کے بعد اس کو نظر انداز کر کے کہتے ہیں:

"اگر اس معاملے میں محض جذباتی انداز اختیار کر لیا جائے یا اس کے ضمن میں اسلامی قانون کی ایسی تعبیر پر اصرار کیا جائے جس کے نتیجے میں ان تمام حکمتوں اور مصلحتوں کو یکسر قربان کر دینا پڑے جن کی رعایت خود نبی ﷺ اور آپ کے صحابہ نے کی تو یقینی طور پر اس رویے کو کوئی متوازن اور دین و شریعت کی ہدایات کی درست ترجمانی کرنے والا رویہ نہیں کہا جا سکتا۔" (ص 90)

عمار خان صاحب کی کمال کاریگری دیکھئے کہ مواد کچھ دیتے ہیں یعنی Feed کچھ کرتے ہیں اور نتیجہ کچھ اور نکالتے ہیں۔ گویا عوام کا تو کیا کہنا پارلیمنٹ اور وفاقی شرعی عدالت میں موجود حضرات نے بھی محض جذباتی انداز اختیار کیا اور ائمہ مجتہدین کے اس قول کو قانون بنایا جس میں وہ تمام حکمتیں اور مصلحتیں مفقود تھیں جن کی رعایت خود نبی

ﷺ اور آپ کے صحابہ نے کی تھی اور فیصلہ دینے میں دین وشریعت کی ہدایات کی درست ترجمانی نہیں کی۔ عمار صاحب کچھ خیال نہیں کرتے کہ وہ کیسی خطرناک اور گمراہ کن بات کہہ جاتے ہیں۔

متجددین (Modernists) کی ایسی ہی اداؤں پر تو امریکہ اور مغرب والے ان پر فدا ہوتے ہیں کیونکہ یہ لوگ الفاظ کا ایسا چکر چلاتے ہیں کہ کچھ نہ کچھ لوگ ان سے مرعوب ہو جاتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ ان لوگوں کا مطالعہ بڑا وسیع ہے اور ان کی نظر خوب دقیق ہے۔ اور ان کی تعبیر بڑی نمکین ہے۔ اور ان کو روایتی اہل علم پر فوقیت حاصل ہے۔ لیکن ان متجددین کا حال یہ ہے کہ ان کے چکر کو کہیں سے بھی ذرا ادھیڑئے تو ادھڑتا ہی چلا آتا ہے۔

عمار خان صاحب کا ایک اعتراض

ہم نے عمار خان صاحب کی باتوں کو جوان پر الٹایا ہے، ہدایت دینا تو اللہ تعالیٰ کا کام ہے ہم نے ان کے لیے اس کی راہ ہموار کی ہے لیکن ہوسکتا ہے وہ کہیں کہ انہیں معلوم تھا کہ مخالف لوگوں نے ایسی ہی باتیں کرنی ہیں اس لیے وہ پہلے لکھ چکے ہیں:

> ''ہمارے ہاں چونکہ ایک خاص جذباتی فضا میں بہت سے حنفی اہل علم بھی فقہ حنفی کے کلاسیکی موقف کو بعض متاخرین کے فتوؤں کے پیچھے چھپانے کی کوشش کررہے ہیں......'' (توہین رسالت کا مسئلہ: ص54)

ہمارا جواب

ہم نے اپنی گزشتہ معروضات میں کہیں بھی فقہ حنفی کے کلاسیکی (یعنی متقدمین کے) موقف کو کسی بھی پردے کے پیچھے چھپانے کی کوشش نہیں کی۔ ہم نے علامہ ابن عابدین کے حوالے سے پہلے بھی نقل کیا ہے اور آگے تفصیل سے نقل کرتے ہیں۔

تنبیہ: یہاں عمار خان کے دوسرے مقصد پر ہمارا تبصرہ مکمل ہوا۔

حنفیہ کا تفصیلی موقف

عمار خان کا بیان

عمار خان صاحب نے اپنے موقف کے لیے حنفیہ کے متقدمین فقہاء کے اقوال کو سہارا بنایا ہے اس لیے ہم اس بحث کو قدرے تفصیل سے ذکر کرتے ہیں۔

حنفیہ کے اقوال کو ذکر کرتے ہوئے عمار خان لکھتے ہیں:

امام طحاوی فرماتے ہیں:

قال اصحابنا فی من سب النبیا او عابہ و کان مسلما فقد صار مرتدا ولو کان ذمیا عزر ولم یقتل (مختصر اختلاف العلماء ۳/۵۰۴)

"ہمارے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کوئی مسلمان نبی ﷺ کو برا بھلا کہے یا آپ کی تنقیص کرے تو وہ مرتد ہو جاتا ہے اور اگر وہ ذمی ہو تو اسے سزا تو دی جائے گی، لیکن قتل نہیں کیا جائے گا۔"

دوسری جگہ مزید وضاحت سے لکھتے ہیں:

ومن کان ذلک منہ من الکفار ذوی العہود لم یکن بذلک خارجا من عہدہ و امر ان لا یعاودہ فان عاودہ ادب علیہ و لم یقتل. (مختصر الطحاوی، ص ۲۶۲)

"اگر کوئی معاہد کافر سب وشتم کا مرتکب ہو تو اس سے اس کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا۔ اس سے کہا جائے گا کہ وہ دوبارہ ایسا نہ کرے۔ پھر اگر دوبارہ ایسا کرے تو اسے سزا دی جائے گی، لیکن قتل نہیں کیا جائے گا۔"

سب وشتم سے معاہدہ نہ ٹوٹنے کی توجیہ کرتے ہوئے علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

لو سب النبی لا ینتقض عہدہ لان ھذا زیادۃ کفر علی کفر والعقد

يبقى مع اصل الكفر فيبقى مع الزيادة. (بدائع الصنائع ۷/۱۱۳)

"اگر ذمی نبی ﷺ کو برا بھلا کہے تو اس سے اس کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ ایسا کر کے اس نے سابقہ کفر پر مزید کفر کا اضافہ کیا ہے۔ چونکہ معاہدہ اصل کفر کے باوجود قائم رہتا ہے، اس لیے کفر میں اضافے پر بھی برقرار رہے گا۔"

امام ابن تیمیہ فقہائے احناف کے موقف کی توضیح میں لکھتے ہیں:

و اما ابو حنيفة و اصحابه فقالوا لا ينتقض العهد بالسب ولا يقتل الذمي بذلك لكن يعزر على اظهار ذلك كما يعزر على اظهار المنكرات التي ليس لهم فعلها كاظهار اصواتهم بكتابهم و نحو ذلك و حكاه الطحاوى عن الثورى و من اصولهم ان ما لا قتل فيه عندهم مثل القتل بالمثقل و الجماع في غير القبل اذا تكرر فللامام ان يقتل فاعله و كذلك له ان يزيد على الحد المقدر اذا راى المصلحة في ذلك و يحملون ما جاء عن النبي او عن اصحابه من القتل في مثل هذه الجرائم على انه راى المصلحة في ذلك و يسمونه القتل سياسة وكان حاصله ان له ان يعزر بالقتل في الجرائم التي تعظمت بالتكرار شرع القتل في جنسها ولهذا افتى اكثرهم بقتل من اكثر من سب النبيا من اهل الذمة وان اسلم بعد اخذه (الصارم المسلول، ص ۱۲)

"امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ سب و شتم سے معاہدہ نہیں ٹوٹتا اور ایسا کرنے پر ذمی کو قتل نہ کیا جائے، بلکہ کھلم کھلا ایسا کرنے پر انہیں اسی طرح سزا دی جائے جس طرح دوسرے منکرات کے اظہار پر دی جاتی ہے جن کا انہیں حق نہیں، جیسے اپنی کتاب کو اونچی آواز سے پڑھنا وغیرہ۔ امام طحاوی نے یہی مسلک سفیان ثوری کا بھی نقل کیا ہے۔ احناف کا اصول یہ ہے کہ جن جرائم پر ان کے ہاں قتل کی سزا نہیں، جیسے کسی بھاری چیز سے قتل کرنا یا (بیوی سے) لواطت کرنا، اگر کوئی آدمی بار بار ان کا ارتکاب کرے تو امام اسے قتل کر سکتا

ہے۔ نیز اسے یہ بھی حق ہے کہ اگر وہ مصلحت سمجھے تو مقررہ سزا سے زیادہ سزا تجویز کرے۔ نبی ﷺ اور صحابہ سے اس طرح کے جرائم پر قتل کرنے کے جو واقعات منقول ہیں، احناف انہیں اس پر محمول کرتے ہیں کہ ایسا کرنے میں مصلحت سمجھی گئی تھی۔ وہ اسے سیاسۃً قتل کرنے سے تعبیر کرتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ جن جرائم میں بار بار کیے جانے کی وجہ سے بے حد سنگینی پیدا ہو جائے اور اس طرح کے جرائم میں قتل کرنے کی شرعاً اجازت ہو، امام تعزیر کے طور پر ان میں قتل کی سزا دے سکتا ہے۔ اسی لیے اکثر حنفی فقہا نے فتویٰ دیا ہے کہ اہل ذمہ میں سے جو شخص بکثرت نبی ﷺ کو سب وشتم کرتا ہو، اسے قتل کر دیا جائے، چاہے وہ پکڑے جانے کے بعد اسلام ہی کیوں نہ قبول کر لے۔"

علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں:

هذا البحث منا يوجب انه اذا استعلى على المسلمين على وجه صار متمردا عليهم حل للامام قتله او يرجع الى الذل والصغار. (فتح القدير ٦/٦٢، ٦٣)

"ہماری اس بحث کا تقاضا یہ ہے کہ اگر ذمی (سب وشتم کی صورت میں) مسلمانوں کے مقابلے میں سرکشی دکھاتے ہوئے باغیانہ روش اختیار کر لے تو حکمران کے لیے اسے قتل کرنا جائز ہو جاتا ہے، الا یہ کہ وہ دوبارہ ذلت اور پستی کی حالت قبول کرنے پر آمادہ ہو جائے۔"

علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

من كان كافرا خبيث الاعتقاد و تجاهر بالشتم والالحاد ثم لما راى الحسام بادر الى الاسلام فلا ينبغي لمسلم التوقف في قتله وان تاب لكن بشرط تكرر ذلك منه و تجاهره به كما علمته مما نقلنا عن الحافظ ابن تيمية عن اكثر الحنفية و مما نقلناه عن المفتي ابي السعود (رسائل ابن عابدین ۱/۳۵۶)

جو شخص کافر ہو اور خبیث اعتقادات رکھتا ہو اور کھلم کھلا سب وشتم اور الحاد کی باتیں کرے، لیکن جب تلوار دکھائی دے تو فوراً اسلام کی طرف لپک پڑے، ایسے شخص قتل کو کرنے کے بارے میں کسی مسلمان کو توقف نہیں ہونا چاہیے، چاہے وہ توبہ کر لے، لیکن شرط یہ ہے کہ اس نے یہ جرم بار بار اور لوگوں کے سامنے علانیہ کیا ہو، جیسا کہ ہم نے حافظ ابن تیمیہ کے حوالے سے اکثر احناف کا موقف اور اس کے علاوہ مفتی ابوالسعود کا فتویٰ نقل کیا ہے۔"

مصر کے معروف حنفی محقق علامہ زاہد الکوثری نے احناف کے موقف کی توضیح میں لکھا ہے:

ان ابا حنيفة يرى ان لا انتقاض لعهد اهل الذمة بشيء من ذلك الا ان يكون لهم منعة يقدرون معها على المحاربة او ان يلتحقوا بدار الحرب فمتى انتقض عهدهم ابيح قتلهم متى قدر عليهم فلا يقتل الذمي بمجرد الانتقاص...... والجمهور على قتل الشاتم فورا. (النکت الطریفۃ، ص۱۳۳)

"امام ابوحنیفہ کی رائے میں اس جرم کے ارتکاب سے اہل ذمہ کا معاہدہ نہیں ٹوٹتا۔ وہ صرف اس وقت ٹوٹتا ہے جب وہ ایسی جتھہ بندی کر لیں جس کے بل بوتے پر انہیں جنگ کی طاقت حاصل ہو جائے یا دار الحرب میں چلے جائیں۔ چنانچہ جب ان کا معاہدہ ٹوٹ جائے تو جب بھی ان پر قدرت حاصل ہو، انہیں قتل کرنا مباح ہو جائے گا۔ ذمی کو محض توہین وتنقیص پر قتل نہیں کیا جائے گا، جب کہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ سب وشتم کرنے والے کو فوراً قتل کر دیا جائے۔"

انیسویں صدی کے نصف آخر میں جب برصغیر میں اہل حدیث حضرات کی طرف سے احادیث کی روشنی میں فقہ حنفی کے مختلف مسائل پر اعتراضات کا سلسلہ شروع ہوا تو ایک جید حنفی عالم مولانا محمد منصور علی مراد آبادی نے 'فتح المبین تنبیہ الوہابین' کے نام سے ان اعتراضات کا تفصیلی جواب تحریر کیا اور عرب وعجم کے ساڑھے چار سو سے زائد حنفی علما نے، جن میں مولانا عبدالحئی فرنگی محلی، مولانا احمد رضا خان بریلوی، مولانا رشید

احمد گنگوہی، مولانا محمد یعقوب نانوتوی اور مولانا محمود حسن دیوبندی جیسے اکابر و اساطین بھی شامل ہیں، اس کتاب پر تصدیق و تائید تحریر کی۔ مولانا منصور علی نے مذکورہ کتاب میں توہین رسالت کی سزا کے حوالے سے فقہائے احناف کا موقف واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''حادیث میں کانت تشتم کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو مکرر سب و شتم واقع ہو اور عادت ہو جائے تو اس کو قتل کرنا چاہیے...... پس لفظ حدیث سے معلوم ہوا کہ جب تک مکرر نہ ہو تو قتل نہ کرنا چاہیے۔ سو امام صاحب بھی اس کے مخالف نہیں کہتے۔ ...... معلوم ہوا کہ امام صاحب کا قول مطابق حدیث کے ہے اور حدیث میں عادت اور کثرت کی وجہ سے قتل ہے، سو اس کا امام صاحب انکار نہیں کرتے۔ امام صاحب غیر معتاد (جس کی عادت نہ ہو) کے واسطے یہ حکم بیان کرتے ہیں کہ قتل نہ کیا جائے...... چنانچہ ردالمحتار میں ہے کہ اصول حنفیہ سے یہ امر ہے کہ جس چیز میں قتل مقرر نہیں نزدیک حنفیہ کے، جس وقت وہ فعل مکرر ہو، پس چاہیے امام کو کہ اس کے کرنے والے کو قتل کرے۔'' (فتح المبین ۲۴۸، ۲۴۹) (توہین رسالت کا مسئلہ ص 55 تا 59)

یہاں پر عمار خان صاحب کی عبارت پوری ہوئی۔ آگے ہم اپنی تحقیق ذکر کرتے ہیں:

ہماری تحقیق

امام محمد رحمہ اللہ کے علاوہ دیگر متقدمین کا قول

امام سبکی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب السیف المسلول میں ذکر کیا:

و حکی عن ابی حنیفة رحمه الله قال لا یقتل الذمی بشتم النبی ا لان ما هم علیه من الشرک اعظم و قال القاضی عیاض........ الا اباحنیفة والثوری و اتباعهما من اهل الکوفة فانهم قالوا لا یقتل لان ما هو علیه من

الشرک اعظم ولکن یودب و یعزر. (رسائل ابن عابدین 1/ 352)

(ترجمہ: روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ذمی اگر توہین رسالت کرے تو اس کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ جس کفر و شرک پر وہ قائم ہے وہ اس سے بڑا جرم ہے۔ قاضی عیاض رحمہ اللہ نے کہا کہ ذمی اگر توہین رسالت کرے ......تو ابوحنیفہ اور سفیان ثوری اور اہل کوفہ میں سے ان کے پیروکار اس بات کے قائل ہیں کہ ذمی کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ جس کفر و شرک پر وہ قائم ہے وہ اس سے بڑا جرم ہے البتہ اس کو تعزیر کی جائے گی۔

امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

قال اصحابنا فی من سب النبی او عابہ...... ولو کان ذمیا عزر ولم یقتل (بحوالہ توہین رسالت کا مسئلہ ص 55)

(ترجمہ: ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ جو ذمی توہین رسالت کرے اسے تعزیر کی جائے گی البتہ قتل نہ کیا جائے گا)۔

امام طحاوی رحمہ اللہ مختصر الطحاوی میں لکھتے ہیں:

و من کان ذلک منہ من الکفار ذوی العھود... امر ان لایعاودہ فان عاودہ ادب علیہ ولم یقتل. (بحوالہ توہین رسالت کا مسئلہ ص 55)

(ترجمہ: اگر توہین رسالت کرنے والا کافر ذمی ہو تو اس کو حکم کیا جائے گا کہ وہ آئندہ توہین کا اعادہ نہ کرے۔ اور اگر وہ اعادہ کرے تو اس کو تعزیر کی جائے گی اور اس کو قتل نہ کیا جائے گا)۔

ہم کہتے ہیں

یہاں دو احتمال ہیں:

پہلا یہ کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول لا یقتل کا مطلب یہ ہو کہ لا یقتل حدا یعنی حد کے طور پر قتل نہیں کیا جائے گا البتہ اس کو تعزیر کی جائے گی جس میں مجرم کی زیادہ

سرکشی کی صورت میں قتل کی سزا بھی شامل ہے جیسا کہ عمار صاحب کے ذکر کئے ہوئے بعض حوالوں سے ظاہر ہے۔اس صورت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ اور متاخرین کا تعزیر بالقتل پر اتفاق ہوا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ اگر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مراد یہ ہو کہ سرکشی خواہ کتنی ہی ہو ذمی کو تعزیر میں قتل نہ کیا جائے گا تو خود عمار صاحب اس کے قائل نہیں ہیں اور امام صاحب سے بھی یہ بعید معلوم ہوتا ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ اور متاخرین حنفیہ کا قول

1- درمختار کے باب الجزیہ میں ہے:

و یؤدب الذمی و یعاقب علی سبه دین الاسلام او القران او النبی حاوی وغیره. قال العینی و اختیاری فی السب ان یقتل اه و تبعه ابن الهمام. قلت و به افتی شیخنا الخیر الرملی و هو قول الشافعی ثم رأیت فی معروضات المفتی ابی السعود انه ورد امر سلطانی بالعمل بقول ائمتنا القائلین بقتله اذا ظهر انه معتاده و به افتی ثم افتی فی بکر الیهودی قال لبشر النصرانی نبیکم عیسی ولد زنا بانه یقتل لسبه للانبیاء علیهم الصلاة والسلام اه قلت و یؤیده ان ابن کمال باشا فی احادیثه الاربعینیة.... والحق انه یقتل عندنا اذا اعلن بشتمه علیه الصلاة و السلام صرح به فی سیر الذخیرة حیث قال و استدل محمد لبیان قتل المرأة اذا اعلنت بشتم الرسول بما روی ان عمر بن عدی لما سمع عصماء بنت مروان توذی الرسول فقتلها لیلا مدحه ا علی ذلک. (ص 305,306 ج 3)

(ترجمہ: اس ذمی کو تعزیر کی جائے گی جو دین اسلام کی یا قرآن کی یا نبی ﷺ کی توہین کرے، حاوی وغیرہ میں ایسے ہی منقول ہے۔اس بات کو ابن ہمام نے لیا ہے۔میں کہتا ہوں کہ اسی کا فتوی ہمارے شیخ خیر رملی نے بھی دیا اور

یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ پھر میں نے مفتی ابو مسعود کی معروضات میں لکھا دیکھا کہ عثمانی سلطان کا حکم وارد ہوا ہے کہ ہمارے ان ائمہ کے قول پر عمل کیا جائے جو کہتے ہیں کہ ذمی کو سب وشتم کرنے کی عادت ہو جائے تو اس کو قتل کر دیا جائے اور اسی کا انہوں نے فتویٰ دیا۔ پھر یہ فتویٰ دیا کہ جو کوئی یہودی کسی عیسائی کو کہے کہ تمہارے نبی عیسیٰ ولد الزنا تھے تو چونکہ یہودی نے انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی توہین کی ہے لہٰذا اسے قتل کیا جائے۔ اھ میں کہتا ہوں کہ اس بات کی تائید ابن کمال پاشا کی اس بات سے ہوتی ہے جو انہوں نے اپنی اربعین میں لکھی ہے۔ وہ یہ ہے: حق یہ ہے کہ ذمی جب نبی ﷺ کی توہین اعلانیہ کرے تو ہمارے نزدیک اس کو قتل کیا جائے گا۔ اس کی تصریح ذخیرہ کے باب السیر میں ان الفاظ میں ہے: کوئی ذمی عورت جب نبی ﷺ کی اعلانیہ توہین کرے تو اس کو قتل کیا جائے گا اس دلیل کی بنا پر کہ عمر بن عدی رضی اللہ عنہ نے جب عصماء بنت مروان کو رسول اللہ ﷺ کی توہین کرتے سنا تو ایک رات اس کو قتل کر دیا۔ ان کے اس فعل پر رسول اللہ ﷺ نے ان کی تعریف کی)۔

اس عبارت میں صرف اس بات کا ذکر ہے کہ اگر کوئی رسول اللہ ﷺ کی اعلانیہ توہین کرے تو اس کی سزا قتل ہے اور یہ بات علامہ عینی، ابن ہمام، مفتی ابو سعود، شیخ خیر رملی، ابن کمال پاشا اور امام محمد رحمہم اللہ کی کہی ہوئی ہے۔ البتہ امر سلطانی میں اعلانیہ توہین کے بجائے عادت بن جانے کا ذکر ہے۔ آگے ہم ان میں سے ہر ایک کی عبارت علیحدہ علیحدہ ذکر کرتے ہیں:

امام محمد رحمہ اللہ

استدل لبيان قتل المرأة اذا اعلن بشتم الرسول......

(ترجمہ: عورت جب توہین رسالت اعلانیہ کرے تو اس کو قتل کیا جائے گا......

تنبیہ:

امام محمد رحمہ اللہ متاخرین میں سے نہیں ہیں بلکہ کلاسیکی یعنی متقدمین فقہاء میں

سے ہیں۔

علامہ عینی رحمہ اللہ

قال الرملی عبارۃ العینی قال الشافعی ینتقض بہ لانہ ینقض بنقض الایمان فالامان اولی وبہ قال مالک و احمد و اختیاری ھذا. فقولہ ھذا اشارۃ الی النقض لا الی القتل ولایلزم من عدم النقض عدم القتل...... اذ صرحوا قاطبۃ بانہ یعزر علی ذلک و یؤدب و ھو یدل علی جواز قتلہ زجرا لغیرہ اہ یجوز الترقی فی التعزیر الی القتل اذا عظم موجبہ. (البحرالرائق حاشیہ ص 115 ج 5)

(ترجمہ: علامہ رملی رحمہ اللہ نے لکھا کہ علامہ عینی رحمہ اللہ کی عبارت یہ ہے: ''امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ توہین نبی سے ذمہ ختم ہو جاتا ہے کیونکہ کوئی مسلمان کسی نبی کو سب وشتم کرے تو اس کا ایمان جاتا رہتا ہے پھر اگر کوئی ذمی ایسا کرے تو اس کو جو امان اور ذمہ حاصل ہے وہ بطریق اولی جاتا رہے گا۔ یہی امام مالک اور امام احمد رحمہما اللہ کا قول ہے اور میں بھی اسی کو یعنی ذمہ ختم ہونے کو اختیار کرتا ہوں۔'' علامہ رملی کہتے ہیں...... ذمہ نہ ٹوٹنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ قتل نہ ہو...... کیونکہ تمام فقہاء اس کی تصریح کرتے ہیں کہ ذمی کو توہین کرنے پر تعزیر کی جائے گی اور یہ بات اس پر دلیل ہے کہ دوسروں کو زجر کرنے کے لیے مجرم کو قتل کرنا جائز ہے کیونکہ جب جرم بڑا ہو تو تعزیر میں قتل بھی شامل ہو جاتا ہے)۔

ابن ہمام رحمہ اللہ

قال و الذی عندی ان سبہ علیہ الصلاۃ والسلام او نسبۃ مالا ینبغی الی اللہ تعالی ان کان ممالا یعتقدونہ کنسبۃ الولد الی اللہ تعالیٰ و تقدس عن ذلک اذا اظھرہ یقتل بہ و ینتقض عھدہ و ان لم یظھرہ ولکن عثر علیہ

و ھو یکتمه فلا و ھذا لانه الغایة في التمرد و الا ستخفاف بالاسلام و المسلمین فلا یکون جاریا علی العقد الذی یدفع عنه القتل و ھو ان یکون صاغرا ذلیلا الی ان قال و ھذا البحث منا یوجب انه اذا استعلی علی المسلمین علی وجه صار متمردا علیھم یحل للامام قتله او یرجع الی الذل و الصغار. (رد المحتار ص 305 ج 3)

(ترجمہ: ابن ہمام رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میرے نزدیک ذمی کا نبی ﷺ کی توہین کرنا اور اس کا اللہ تعالیٰ کی طرف کسی ناروا بات کی نسبت کرنا مثلاً اللہ تعالیٰ کی طرف اولاد ہونے کی نسبت کرنا جب وہ اس کو اعلانیہ کرے تو اس کی وجہ سے اس کو قتل کیا جائے گا اور اس کا ذمہ ٹوٹ جائے گا۔ اور اگر وہ اس کو اعلانیہ نہ کرے بلکہ چھپا کر کرتا ہو لیکن مسلمانوں کو اس کی اطلاع ہو جائے تو (پہلی دفعہ میں) اس کو قتل نہ کیا جائے گا۔

یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ ذمی کا نبی ﷺ کو اعلانیہ سب وشتم کرنا تو سرکشی کا اور اسلام و مسلمین کی توہین کا انتہائی درجہ ہے لہٰذا یہ ذمی اس عہد پر جاری نہ رہے گا جو اس سے قتل کو دور رکھتا ہے اور وہ عہد اس بات کا ہے کہ وہ نیچا اور ذلیل بن کر رہے گا.......... ہماری یہ بحث واجب کرتی ہے کہ جب ذمی مسلمانوں پر سرکشی دکھائے تو امام اس کو قتل کر سکتا ہے یا وہ دوبارہ پستی اور ذلت اختیار کرلے۔"

شیخ خیر الدین رملی

خیر رملی نے تعزیر کے طور پر قتل کرنے کا فتویٰ دیا جیسا کہ اوپر کی عبارت میں گذرا ہے۔

مفتی ابو سعود

ان کے دو فتوے ذکر ہوئے۔

انه ورد امر سلطاني بالعمل بقول ائمتنا القائلین بقتله اذا ظھر انه

معتاده و به افتی ثم افتی فی بکر الیهودی قال لبشر النصرانی نبیکم عیسی ولد زنا بانه یقتل لسبه للانبیاء علیهم الصلاة والسلام.

(ترجمہ: i- ایک میں انہوں نے ذکر کیا کہ امر سلطانی جاری ہوا ہے کہ جب کسی ذمی کے سب وشتم کرنے کی عادت ہو جائے (جو کہ کم از کم دو دفعہ سے ثابت ہوتی ہے) تو اس کو ہمارے ان ائمہ کے مطابق جو قتل کرنے کو کہتے ہیں قتل کیا جائے۔

ii- دوسرا فتویٰ یہ ہے کہ یہودی اگر کسی عیسائی کو کہے کہ تمہارے نبی ولد زنا تھے تو انبیاء کی توہین کرنے کی وجہ سے یہودی کو قتل کیا جائے گا۔)

ابن کمال پاشا

والحق انه یقتل عندنا اذا اعلن بشتمه علیه الصلاة والسلام.

(ترجمہ: حق یہ ہے کہ ذمی اگر توہین رسالت اعلانیہ کرے تو اس کو ہمارے نزدیک قتل کیا جائے گا۔)

مذکورہ بالا حوالوں کی روشنی میں ہمارا دعویٰ

مذکورہ بالا حوالوں سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے یہاں ذمی اگر توہین رسالت کرے تو راجح قول یہ ہے کہ اس کو تعزیر میں سزائے موت دی جائے گی اور اس کی شرط یہ ہے کہ ذمی نے یا تو ایک دفعہ اعلانیہ سب وشتم کیا ہو یا اگر چھپ کر کیا ہو لیکن مسلمانوں نے اس کو سن لیا ہو تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ وہ آئندہ نہ کرے لیکن اگر پھر ایسی بات پیش آئے تو اس وقت ذمی کو تعزیر میں قتل کیا جائے گا۔

ہمارے دعوے کی دلیل یہ ہے:

مذکورہ بالا تمام حوالوں میں ذمی کو قتل کرنے کی صرف ایک شرط مذکور ہے۔

i- علامہ عینی رحمہ اللہ نے یہ ذکر کیا کہ جب سب بڑا ہو تو زجر کے طور پر ذمی مجرم کو قتل کر سکتے ہیں۔

ii- ابن ہمام رحمہ اللہ نے اظہار یعنی اعلانیہ سب وشتم کرنے کو شرط کہا۔

iii- خیر رملی رحمہ اللہ نے کوئی شرط ذکر نہیں کی سوائے اس کے کہ جرم بڑا ہو۔

iv- ابوسعود رحمہ اللہ نے سلطانی حکمنامہ میں صرف عادت ہونے کی یعنی تکرار کی شرط ذکر کی جب کہ دوسرے فتوے میں صرف اعلانیہ کا ذکر ہے۔

v- ابن کمال پاشا رحمہ اللہ نے اعلانیہ کرنے کی شرط ذکر کی۔

vi- امام طحاوی رحمہ اللہ نے صرف اعادہ کا ذکر کیا ہے اعلانیہ کا نہیں۔

vii- امام محمد رحمہ اللہ نے بھی اعلانیہ کرنے کی شرط ذکر کی۔

مذکورہ حوالوں سے معلوم ہوا کہ تعزیر کے طور پر قتل کرنے کے لیے ذمی سے توہین رسالت صرف ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے یعنی یا تو اعلانیہ کی ہو یا خفیہ کی ہو تو ایک دفعہ کی تکرار کے ساتھ کی ہو۔

عمار خان صاحب نے علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ کی عبارت کو بھی اپنے حق میں، نقل کیا ہے وہ یہ ہے:

"من کان کافرا خبیث الاعتقاد و تجاهر بالشتم والا لحاد ثم لما رای الحسام بادر الی الاسلام فلا ینبغی لمسلم التوقف فی قتله و ان تاب لکن بشرط تکرر ذلک منه و تجاهره به کما علمته مما نقلناه عن الحافظ ابن تیمیة عن اکثر الحنفیة و مما نقلناه عن المفتی ابی السعود.

(ترجمہ: جو شخص کافر ہو اور خبیث اعتقادات رکھتا ہو اور کھلم کھلا سب وشتم اور الحاد کی باتیں کرے لیکن جب تلوار دکھائی دے تو فوراً اسلام کی طرف لپک پڑے۔ ایسے شخص کو قتل کرنے کے بارے میں کسی مسلمان کو توقف نہیں ہونا چاہئے چاہے وہ توبہ کرلے لیکن شرط یہ ہے کہ اس نے یہ جرم بار بار اور لوگوں کے سامنے اعلانیہ کیا ہو جیسا کہ ہم نے حافظ ابن تیمیہ کے حوالے سے اکثر احناف کا موقف اور اس کے علاوہ مفتی ابو السعود کا فتوی نقل کیا ہے۔" توہین رسالت کا مسئلہ ص 57)

ہم کہتے ہیں

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ کے اس حوالہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ سزائے قتل کے لیے دو باتوں کا مجموعہ شرط ہے:

1- سب وشتم لوگوں کے سامنے اعلانیہ کیا ہو۔

2- سب وشتم بار بار کیا ہو۔

اور جیسا کہ ابن عابدین رحمہ اللہ نے اس حکم کو ابن تیمیہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے اس لیے یہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ ہیں جنہوں نے اپنی کتاب الصارم المسلول میں حنفیہ کا موقف بیان کرتے ہوئے اشارۃً دونوں شرطوں کو جمع کر دیا اور ان سے ابن عابدین رحمہ اللہ نے اس کو لے کر صراحت سے کئی جگہوں پر ذکر کیا جس سے عمار صاحب سمیت عام طور سے پڑھنے والے دونوں شرطوں کے مجموعہ کو حنفیہ کے نزدیک شرط سمجھنے لگے۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

و اما ابو حنیفة و اصحابه فقالوا لا ینتقض العهد بالسب و لا یقتل الذمی بذلک لکن یعزر علی اظهار ذلک کما یعزر علی اظهار المنکرات التی لیس لهم فعلها کاظهار اصواتهم بکتابهم و نحو ذلک.. و من اصولهم ان ما لا قتل فیه عندهم مثل القتل بالمثقل والجماع فی غیر القبل اذا تکرر فللامام ان یقتل فاعله...... و کان حاصله ان له ان یعزر بالقتل فی الجرائم التی تعظمت بالتکرار و شرع القتل فی جنسها ولهذا افتی اکثرهم بقتل من اکثر من سب النبی امن اهل الذمة و ان اسلم بعد اخذه (الصارم المسلول)۔

(ترجمہ: امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ سب وشتم سے معاہدہ نہیں ٹوٹتا اور ایسا کرنے پر ذمی کو قتل نہ کیا جائے البتہ اس کے اظہار (یعنی اعلانیہ کرنے) پر اس کو تعزیر کی جائے گی جیسا کہ دوسرے منکرات کے اظہار پر جن کو کرنے کی ذمی کو اجازت نہیں ہے جیسا کہ ذمیوں کی اپنی دینی کتاب کو آواز سے

پڑھنا وغیرہ...... اور حنفیہ کے اصولوں میں سے ایک اصول و ضابطہ یہ ہے کہ جن جرائم پر قتل کی سزا نہیں ہے جیسے کسی بھاری چیز سے قتل کرنا یا لواطت کرنا جب مجرم ان جرائم کو بتکرار کرے تو امام اس کے مرتکب کو قتل کر سکتا ہے...... اس ضابطہ کا حاصل یہ ہے کہ وہ جرائم جو تکرار سے بڑے بن جاتے ہیں اور جن کی جنس میں قتل کی سزا ہے تو ان کے مرتکب کو حاکم تعزیر میں قتل کر سکتا ہے۔ اسی وجہ سے بہت سے حنفیہ نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ جو ذمی بار بار توہین رسالت کرے تو اس کو قتل کیا جائے گا اگرچہ پکڑے جانے کے بعد وہ مسلمان ہی کیوں نہ ہو جائے)۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ایک تو اظہار یعنی اعلانیہ سب وشتم کرنے کی شرط ذکر کی، اور دوسرے حنفیہ کا ایک اصول ذکر کیا جس کی رو سے تعزیری قتل اس وقت آتا ہے جب تکرار کی وجہ سے جرم بڑا ہو جائے۔

ابن تیمیہ نے واضح طور پر دونوں شرطوں کو جمع نہیں کیا اور نہ ہی یہ بتایا کہ تکرار و اکثار میں دو مرتبہ بھی شامل ہے یا نہیں اور نہ ہی اس بارے میں حنفی فقہاء کا کوئی حوالہ ایسا ذکر کیا جس سے معلوم ہوتا کہ سب النبی ﷺ میں حنفی فقہاء نے دونوں شرطوں کو جمع کر کے حکم نکالا ہو۔ لیکن ابن عابدین رحمہ اللہ نے ان کی بات سے یہی اخذ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

فلا ینبغی لمسلم التوقف فی قتله و ان تاب لکن بشرط تکرر ذلک منه و تجاهره به کما علمته مما نقلنا عن الحافظ ابن تیمیة عن اکثر الحنیفة و مما نقلناه عن المفتی ابی السعود. (رسائل ابن عابدص 356 ج 1)

ترجمہ: ایسے شخص کو قتل کرنے کے بارے میں کسی مسلمان کے لائق نہیں کہ وہ توقف کرے لیکن شرط یہ ہے کہ اس نے یہ جرم بتکرار اور لوگوں کے سامنے اعلانیہ کیا ہو جیسا کہ ہم نے حافظ ابن تیمیہ کے حوالے سے اکثر احناف کا موقف اور اس کے علاوہ مفتی ابوسعود کا فتویٰ نقل کیا ہے (حالانکہ مفتی ابوسعود نے سلطانی حکم نامہ نقل کیا اس میں تکرار کا ذکر ہے اعلانیہ کا نہیں

اوران کے اپنے فتوے میں اعلانیہ کا ذکر ہے تکرار کا نہیں)۔

ابن عابدین رحمہ اللہ کی اس بات کو فتح المبین کے مصنف مولانا محمد منصور علی مراد آبادی نے بھی لیا جیسا کہ انہوں نے اپنی کتاب میں ردالمختار کا حوالہ دیا ہے۔عمار خان صاحب نے وہاں سے اس طرح نقل کیا "حدیث میں کانت تشتم کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو مکرر سب وشتم واقع ہو اور عادت ہو جائے تو اس کو قتل کرنا چاہیے...... پس لفظ حدیث سے معلوم ہوا کہ جب تک مکرر نہ ہو تو قتل نہ کرنا چاہیے۔سو امام صاحب بھی اس کے مخالف نہیں کہتے...... معلوم ہوا کہ امام صاحب کا قول مطابق حدیث کے ہے اور حدیث میں عادت اور کثرت کی وجہ سے قتل ہے سو اس کا امام صاحب انکار نہیں کرتے۔ امام صاحب غیر معتاد (جس کی عادت نہ ہو) کے واسطے یہ حکم بیان کرتے ہیں کہ قتل نہ کیا جائے...... چنانچہ ردالمختار میں ہے کہ اصول حنفیہ میں سے یہ امر ہے کہ جس چیز میں قتل مقرر نہیں نزدیک حنفیہ کے جس وقت وہ فعل مکرر ہو پس چاہیے امام کو کہ اس کے کرنے والے کو قتل کرے۔(توہین رسالت کا مسئلہ: ص 58,59)

حیرت ہے کہ علامہ ابن عابدین نے دونوں شرطوں کو جمع کیسے کر لیا حالانکہ وہ خود یہ بھی لکھتے ہیں:

قوله (و سب النبی) ای اذا لم یعلن فلو ا علن بشتمه او اعتاده قتل و لوامرأة و به یفتی. (ردالمحتار ج 6 ص 334 طبع دارالمعرفه بیروت)

(ترجمہ: اگر ذمی نبی ﷺ پر سب وشتم اعلانیہ کرے یا اس کو عادت بنا لے (جو دو دفعہ سے بھی بن جاتی ہے) تو اس کو قتل کیا جائے گا اگرچہ وہ عورت ہی ہو۔اسی پر فتویٰ ہے)۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

قوله (وبه افتی شیخنا) ای بالقتل تعزیراً کما قدمناه عنه و ینبغی تقییده بما اذا ظهر انه معتاده کما قید به فی المعروضات اوبما اذا اعلن به کما یاتی. (ردالمحتار ج6 ص 334 طبع دارالمعرفه بیروت)

(ترجمہ: ہمارے شیخ نے تعزیر میں قتل کرنے کا فتویٰ دیا جیسا کہ ہم نے پہلے بھی ان کی یہ بات ذکر کی ہے اور مناسب یہ ہے کہ اس فتوے کے ساتھ یہ قید ہو کہ جب اس کا عادی ہونا ظاہر ہو جائے جیسا کہ معروضات میں ہے یا یہ قید ہو کہ جب وہ سب وشتم اعلانیہ کرے)۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے کلام میں مندرجہ ذیل کچھ اور فروگذاشتیں بھی ہیں:

1- ابن تیمیہ نے امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے بارے میں کہا کہ ان کے نزدیک سب وشتم کے اظہار واعلان پر قتل سے خالی تعزیر ہے حالانکہ امام محمد رحمہ اللہ کے بارے میں گزرا ہے کہ وہ ایک مرتبہ اعلانیہ سب وشتم کی صورت میں تعزیر بالقتل کے قائل ہیں۔

2- ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے لکھا کہ بہت سے حنفیہ نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ جو ذمی بار بار توہین رسالت کرے تو اس کو قتل کیا جائے گا۔ ابن تیمیہ نے اس کا کوئی حوالہ نقل نہیں کیا۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے یہ الفاظ من اکثر من سب النبی ﷺ یعنی جو سب وشتم بہت زیادہ کرے یا بہت مرتبہ کرے۔ ابن تیمیہ نے اس کا بھی حوالہ نہیں دیا۔ بہت مرتبہ یا بار بار کرنے سے کوئی خاص عدد مراد ہے یا نہیں؟ اگر کوئی خاص عدد مراد ہے تو وہ کونسا ہے؟ اور اگر کوئی خاص عدد مراد نہیں ہے تو پھر یہ کون طے کرے گا کہ اکثار پایا گیا یا نہیں؟ اگرچہ اس کو حاکم کی رائے پر چھوڑا جاتا ہے لیکن جب حاکم میں اس کو جانچنے کی صلاحیت نہ ہو یا وہ متعین قانون کی شکل میں اس کو نافذ کرے یا پارلیمنٹ قابل تعزیر توہین رسالت کی تعریف کرے اور قانون بنائے تو وہ کس عدد کی بنیاد پر کرے گی۔ عمار خان صاحب اس کا معیار یہ بتاتے ہیں:

"جب کہ مجرم سب وشتم کا اعلانیہ اظہار کرے اور اس کو ایک روش کے طور پر اختیار کر لے"۔

لیکن یہ معیار بھی مبہم ہے کیونکہ دو مرتبہ سے روش تو نہیں بنتی۔ اور دو سے اوپر جتنے بھی عدد ہیں وہ بلا مزاحم نہیں ہیں۔ کوئی تین مرتبہ سے روش کہے گا اور کوئی چھ مرتبہ پر بھی

روش کے اطلاق سے پس وپیش کرے گا۔

عمار خان صاحب اس پر بھی خوش ہیں کہ قانون میں ابہام پیدا کر دیا جائے جس سے وہ بے اثر ہو کر رہ جائے۔

حاصل کلام

یہ ہے کہ کوئی ذمی از خود لوگوں کے سامنے اعلانیہ توہین رسالت کرے تو یہ ایک دفعہ کرنا ہی اس کی بڑی سرکشی ہے جس کی اجازت معاہدہ ذمہ میں ذمی کو حاصل نہیں۔ تمرد و سرکشی کے لیے ایک دفعہ کی توہین رسالت کافی ہے بار بار کرنے کی گنجائش کیوں رکھی جائے؟

پھر جب اعلانیہ کی صورت میں تکرار کی گنجائش نہیں ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ تکرار کا کیا موقع ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عادت ہونے یا تکرار کرنے کا محل اعلانیہ توہین نہیں بلکہ خفیہ توہین ہے جس کی صورت یہ ہے کہ ذمی کی طرف سے انتظام میں کچھ کمی رہ جانے کی بنا پر ذمی کے مقام کے قریب سے گزرنے والے مسلمان اس کو سن لیتے ہیں۔ چونکہ ذمی اس کو خفیہ کرنا چاہتا تھا اس لیے اس میں سرکشی وتمرد کی کمی ہے۔ اس لیے پہلی دفعہ میں اس کو قتل نہ کیا جائے گا بلکہ اس کو تنبیہ کی جائے گی کہ آئندہ نہ کرنا ورنہ تم قتل کر دیے جاؤ گے۔ اس تنبیہ کے بعد بھی پھر دوبارہ اس ناقص خفیہ طریقے سے توہین رسالت کرے تو اس کی سرکشی ثابت ہونے میں کچھ کمی نہیں رہی اور وہ سزائے قتل کا مستحق بن گیا۔

دو دفعہ کے ہونے سے تکرار ثابت ہوتی ہے

ولا يحد عند الامام الا اذا تكرر فيقتل على المفتى به اه قال البيرى والظاهر انه يقتل في المرة الثانية لصدق التكرار عليه. (رد المحتار ص 171 ج 3)

(ترجمہ: پاخانے کی جگہ میں وطی کرنے کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے

نزدیک اس پر حد نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ دوبارہ ایسا کرے تو مفتیٰ بہ قول کے مطابق اس کو قتل کیا جائے گا۔ علامہ بیری کہتے ہیں ظاہر بات یہ ہے کہ دوسری مرتبہ میں اس کو قتل کیا جائے گا کیونکہ دو دفعہ پر تکرار کا معنی صادق آتا ہے۔

ذمی نبی ﷺ پر سب وشتم کرے تو اس کی تعزیر میں اصل قتل ہے

اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں جو عمار خان صاحب ہی کے ذکر کردہ ہیں:

1- سیدنا ابوبکرؓ کے بارے میں مستند روایات سے ثابت ہے کہ انہوں نے نبی ﷺ کی شان میں گستاخی کی سزا موت بیان فرمائی۔ تاہم ان کے فیصلوں سے واضح ہے کہ وہ اسے حد نہیں سمجھتے چنانچہ نبی ﷺ کی وفات پر بعض خواتین نے خوشی کے اظہار کے لیے دف بجائے تو سیدنا ابوبکر نے صرف ان کے ہاتھ کٹوا دیئے۔ اسی طرح ان کے عہد میں مہاجر بن ابی امیہ کے سامنے ایک عورت کو پیش کیا گیا جس نے نبی ﷺ کے بارے میں ہجویہ اشعار گائے تھے۔ انہوں نے اس کا ایک ہاتھ کاٹ دیا اور ایک دانت اکھاڑ دیا۔ سیدنا ابوبکر ؓ کو خبر ملی تو انہوں نے کہا کہ اگر تم یہ فیصلہ نافذ نہ کر چکے ہوتے تو میں تمہیں اس عورت کو قتل کرنے کا حکم دیتا کیونکہ انبیاء کی توہین کی سزا عام سزاؤں کی طرح نہیں ہے۔ (توہین رسالت کا مسئلہ: ص 91)

2- امام موسیٰ کاظم روایت کرتے ہیں کہ مدینہ کے عامل زیاد بن عبید اللہ کے دور میں اس نوعیت کا ایک واقعہ پیش آیا اور اس نے مدینہ کے فقہاء سے رائے طلب کی تو...... امام جعفر صادق نے کہا کہ نبی ﷺ اور آپ کے اصحاب کے مابین فرق ہونا چاہئے چنانچہ ان کی رائے کے مطابق مجرم کو قتل کر دیا گیا (توہین رسالت کا مسئلہ: ص 24)

مذکورہ بالا دونوں حوالوں میں دلیل یہ ضابطہ ہے کہ توہین رسالت کی سزا توہین صحابہ سے زیادہ ہونی چاہیے۔ توہین صحابہ کی سزا قتل سے کمتر ہے تو توہین رسالت کی سزا

قتل ہونی چاہیے۔

3- ابن عباس ﷺ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص کی لونڈی جو اس کے بچوں کی ماں بھی تھی نبی ﷺ کو برا بھلا کہتی اور آپ کی توہین کیا کرتی تھی اور اپنے مالک کے منع کرنے اور ڈانٹ ڈپٹ کے باوجود اس سے باز نہیں آتی تھی۔ ایک دن اسی بات پر اس نے اشتعال میں آ کر اسے قتل کر دیا۔ رسول اللہ ﷺ کے علم میں یہ بات آئی تو آپ نے اس کو بلا کر پوچھ گچھ کی اور پھر اس کی وضاحت سننے کے بعد فرمایا کہ الا اشھدوا ان دمھا ھدر یعنی گواہ رہو کہ اس عورت کا خون رائیگاں ہے۔ (توہین رسالت کا مسئلہ: ص 10,11)

4- عمیر بن امیہ کی بہن مشرک تھی اور اس نے نبی ﷺ کی ذات گرامی کے بارے میں سب وشتم کر کے عمیر کو اذیت پہنچانے کو ایک وطیرہ بنا رکھا تھا۔ اس کے اس رویے سے تنگ آ کر ایک دن عمیر نے اسے قتل کر دیا.......... نبی ﷺ نے صورت حال معلوم ہونے کے بعد اس عورت کے خون کو رائیگاں قرار دے دیا۔ (توہین رسالت کا مسئلہ: ص 11)

اگر ذمی کے سب وشتم پر تعزیر میں اصل سزا قتل کی نہ ہوتی تو احتمال تھا کہ مذکورہ بالا دو واقعات میں قاتلین سے باز پرس ہوتی اور ان سے کہا جاتا کہ تم کچھ اور صبر کرتے یا کچھ ہلکی سزا دیتے شاید کہ ان کو توفیق ہوتی اور وہ مسلمان ہو جاتیں اور تمہارا ان کو قتل کرنا حکمت و مصلحت کے خلاف تھا۔ لیکن جب آپ ﷺ نے ایسا نہیں فرمایا بلکہ ان کے اقدام قتل کو روا رکھا تو اس سے معلوم ہوا کہ ان کی سزا قتل ہی بنتی تھی جو کہ دی گئی۔

5- حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ کے پاس ایک راہب کو لایا گیا اور انہیں بتایا گیا کہ یہ نبی ﷺ کو برا بھلا کہتا ہے۔ ابن عمر ﷺ نے کہا کہ اگر میں اس کی زبان سے سن لیتا تو اسے قتل کر دیتا۔ (توہین رسالت کا مسئلہ: ص 22)

مذکورہ بالا واقعات سے دو باتیں سامنے آئیں:

i- رسول اللہ ﷺ پر سب وشتم کرنے والے ذمی کی تعزیر میں اصل قتل ہے۔ اگر

کسی نے اس کو موت سے کمتر سزا دی تو چونکہ قتل بھی تعزیر کے طور پر ہے اس لیے جب ایک دفعہ کمتر تعزیر کردی گئی تو اب دوبارہ اس کو تعزیر نہ کریں گے۔

ii- تعزیر کا اجراء جیسے حکومت کرسکتی ہے اسی طرح کوئی دوسرا بھی کرے تو جائز ہے۔

عمار خان صاحب کا موقف کہ تعزیر صرف حکومت کرسکتی ہے

عمار خان صاحب نے ہماری ذکر کردہ دوسری بات کے برعکس اپنی کتاب میں ایک پورا باب باندھا ہے اور اس کا عنوان رکھا ہے "سزا کے نفاذ کا اختیار (توہین رسالت کا مسئلہ ص 91-104) عمار خان اس میں مولانا سرفراز خان رحمہ اللہ کی کتاب ذخیرۃ الجنان کا یہ اقتباس نقل کیا:

"حدود و تعزیرات کے جتنے بھی احکام ہیں یہ افراد کے لیے نہیں ہیں..... عام آدمی میں کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ چور کو پکڑ کر اس کے ہاتھ کاٹ دے۔ غیر شادی شدہ مرد وعورت زنا کریں تو ان کو کوڑے مارنے کا حکم قرآن میں مذکور ہے، مگر حکومت کے بغیر کسی کو حق نہیں کہ وہ کوڑے مارے۔ یہ حکومت کا کام ہے۔ اسی طرح یہود و نصاریٰ اور دیگر کافروں سے لڑنا انفرادی کام نہیں ہے۔ یہ اجتماعی طور پر حکومت کا کام ہے...... تمہیں زبان سے سمجھانے کا حق ہے۔"

"اگر تمہیں اللہ تعالیٰ نے ہاتھ سے روکنے کی طاقت عطا فرمائی ہے، تمہارے پاس کوئی منصب ہے تو روکو کیونکہ ہاتھ سے تو حکمران ہی روک سکتے ہیں، عام آدمی تو ہاتھ سے نہیں روک سکتا...... (توہین رسالت کا مسئلہ ص 97,98)

اس اقتباس کے بعد عمار صاحب لکھتے ہیں:

"اس اصول کے مطابق توہین رسالت کی سزا کے نفاذ پر بھی وہ تمام قیود و شرائط لاگو ہوتے ہیں جن کا اطلاق دوسری شرعی سزاؤں (یعنی حدود و قصاص) پر ہوتا ہے۔۔۔ چنانچہ کوئی شخص یا گروہ اپنی انفرادی حیثیت میں توہین رسالت

کے مجرم کے لیے سزا کا اعلان کرنے یا اسے سزا دینے کا مجاز نہیں ہے اور دوسرے تمام جرائم کی طرح یہاں بھی جرم کے اثبات اور مجرم کو سزا دینے کے لیے باقاعدہ عدالتی کارروائی ضروری ہے۔" (توہین رسالت کا مسئلہ ص: 98)

پیچھے ذکر کردہ بعض واقعات سے چونکہ مختلف تاثر سامنے آتا ہے اس لیے عمار صاحب ان کی توجیہ کرتے ہیں:

"ان واقعات میں جن مخصوص پہلوؤں کو اس رعایت کا موجب کہا جا سکتا ہے وہ تین ہیں:

ایک تو یہ کہ یہاں جرم کے تحقق اور ثبوت کے معاملے میں کوئی خفا یا شبہ نہیں تھا۔ روایت میں جس اسلوب سے ان کا جرم بیان کیا گیا ہے اس سے واضح ہے کہ ان کا یہ طرز عمل عمومی طور پر معلوم ومعروف تھا یعنی ایسا نہیں تھا کہ جرم کا افشا یا اس کا ثبوت محض قاتل کے بیان پر منحصر تھا اور اس کے علاوہ اس کا کوئی ثبوت میسر نہیں تھا۔

دوسرے یہ کہ ان میں جرم کو ایک معمول اور عادت بنا لینے والے مجرموں کا ذکر ہوا ہے جو جان بوجھ کر اور قصداً اشتعال پیدا کر رہے تھے اور مسلسل تنبیہ کے باوجود ایسا کرنے سے باز نہیں آ رہے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک غیر معمولی صورت حال ہے۔

تیسرے یہ کہ یہاں جن افراد نے مجرموں کو قتل کیا تھا انہوں نے غیر معمولی جذبہ ایمانی کا اظہار کرتے ہوئے اپنے عزیز ترین قرابت داروں کو پیغمبر ﷺ کی حرمت و ناموس پر قربان کر دیا تھا۔ (توہین رسالت کا مسئلہ ص 101,102)

ان تینوں وجوہ کو سامنے رکھا جائے تو واضح ہوگا کہ جرم کی سنگین نوعیت اور اس کے وقوع کے بالکل قطعی اور یقینی ہونے کی وجہ سے یہاں مجرم اصولی طور پر مباح الدم ہو چکے تھے اور اس کے بعد اگر کسی نے انہیں قتل کر دیا تو زیادہ سے

زیادہ اسے کوئی تعزیری اور تادیبی سزا دی جا سکتی تھی لیکن چونکہ جان لینے والے افراد نے یہ قدم نبی ﷺ کی محبت میں اٹھایا تھا اور اس کے لیے بہن اور بیوی جیسے رشتوں تک کو قربان کر دیا تھا اس لیے ان کی اس غیر معمولی غیرت وحمیت کے پیش نظر نبی ﷺ نے انہیں اپنے دائرۂ اختیار سے تجاوز پر کوئی سزا دینا مناسب نہیں سمجھا۔ چنانچہ ان واقعات سے اگر کوئی قانونی نکتہ اخذ کیا جا سکتا ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ اگر مقتول کا جرم ثابت ہو اور اپنی نوعیت کے اعتبار سے واقعتاً قتل کی سزا کا مستوجب ہو تو قاتل کو مخصوص صورتحال کی رعایت سے سزا سے بری کیا جا سکتا ہے۔ اس سے یہ کسی طرح اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ کسی بھی شخص کو قانون اور عدالت سے ماورا ایسے قضیے خود نمٹانے کی اجازت حاصل ہے۔''

(توہین رسالت کا مسئلہ ص 102)

ہم کہتے ہیں

تعزیر صرف حاکم ہی نہیں کوئی دوسرا بھی مجرم کو ارتکاب جرم کی حالت میں نہی عن المنکر کے طور پر کر سکتا ہے۔

(i) علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ نے حد اور تعزیر کے درمیان فرق کرتے ہوئے جو نکات ذکر کئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے:

وزاد بعض المتأخرين ان الحد مختص بالامام والتعزير يفعله الزوج والمولى و كل من راى احدا يباشر المعصية. (رد المحتار باب التعزير)

ترجمہ: بعض متاخرین نے حد اور تعزیر کے درمیان اس فرق کا اضافہ کیا ہے کہ حد کا اجراء صرف حکومت ہی کر سکتی ہے جب کہ تعزیر کو شوہر، مالک اور ہر وہ شخص جاری کر سکتا ہے جو کسی کو برائی کا ارتکاب کرتے دیکھے (یہ حنفیہ کے یہاں اس پر محمول نہیں ہے کہ حاکم نے شوہر و مالک کو تعزیر کرنے کا اختیار دیا ہو بلکہ یہ نہی عن المنکر پر محمول ہے۔)

(ii) علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ مزید لکھتے ہیں:

لو رأی رجلا یزنی بامرأته او امرأة آخر و هو محصن فصاح به فلم یهرب ولم یمتنع عن الزنا حل له قتله ولا قصاص علیه (رد المختار ص 197 ج 3)

(ترجمہ: زید نے اگر ایک شخص کو دیکھا کہ وہ اس کی بیوی کے ساتھ یا کسی اور کی عورت کے ساتھ زنا کر رہا ہے حالانکہ وہ محصن ہے اور زید نے اس کو للکارا لیکن مجرم نہ تو بھاگا اور نہ زنا کرنے سے باز آیا تو زید اس کو قتل کر سکتا ہے اور زید پر قصاص نہ ہوگا۔

تنبیه: قال فی النهر و رده ابن وهبان بانه لیس من الحد بل من الامر بالمعروف والنهی عن المنکر.(رد المحتار، باب التعزیر)

(ترجمہ: محصن ہونے کی شرط کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ قتل زنا کی حد کے طور پر نہیں ہے بلکہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے طور پر ہے)۔

iii- علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

رجل رأی رجلا مع امرأته یزنی بها او یقبلها او یضمها الی نفسه و هی مطاوعة فقتله او قتلهما لا ضمان علیه ولا یحرم من میراثها ان اثبته بالبینة او بالاقرار. و لو رای رجلا مع امرأته فی مفازة خالیة او رأه مع محارمه هکذا ولم یرمنه الزنا و دواعیه قال بعض المشائخ حل قتلهما و قال بعضهم لا یحل حتی یری منه العمل ای الزنا و دواعیه. (رد المحتار ص 197 ج 3)

(ترجمہ: زید نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ اس کی (یعنی زید کی) بیوی کے ساتھ زنا کر رہا ہے یا اس کا بوسہ لے رہا ہے یا اس کو اپنے ساتھ چمٹائے ہوئے ہے اور عورت اس پر راضی ہے تو زید اس شخص کو قتل کر سکتا ہے اور دونوں کو بھی قتل کر سکتا ہے اور زید پر کچھ تاوان نہ آئے گا اور نہ ہی وہ اپنی بیوی کی میراث سے

محروم ہوگا جب کہ وہ اس واقعہ کے ثبوت پیش کر دے یا مجرم کا اقرار ثابت کر دے (اقرار کی صورت یہ ہے کہ مجرم پہلے بھی ایسی حرکت کر چکا ہو اور کچھ لوگوں کے سامنے اقرار کر چکا ہو لیکن زید کے مشاہدہ میں نہ آیا ہو۔) اور اگر زید نے ایک ویران جنگل میں ایک شخص کے ساتھ اپنی بیوی یا اپنی کسی محرم کو دیکھا لیکن ان کو زنا یا دواعی زنا کرتے نہ دیکھا تو بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ زید ان دونوں کو قتل کر سکتا ہے جب کہ دوسروں کا کہنا ہے کہ جب تک زید ان کو زنا یا دواعی زنا میں مبتلا نہ پائے ان کو قتل نہیں کر سکتا۔)

علامہ حصکفی درمختار میں لکھتے ہیں:

وعلی هذا القياس المكابر بالظلم و قطاع الطريق و صاحب المكس و جميع الظلمة بادنى شيء له قيمة و جميع الكبائر والا عونة والسعاة يباح قتل الكل ويثاب قاتلهم (باب التعزير)

(ترجمہ: بدکاری کی مذکورہ صورت پر قتل کرنے کی مثل ان لوگوں کو قتل کرنا بھی ہے جو زور و زبردستی کی وجہ سے ظلم کرتے ہوں اور جو رہزنی کرتے ہوں اور جو زبردستی کا ٹیکس وصول کرتے ہوں اور جو ذرا سی قیمت والی چیزوں کی وجہ سے ظلم کرتے ہوں اور جو کبائر کے مرتکب ہوں اور جو حکمرانوں کے پاس جا کر لوگوں کی جھوٹی سچی چغلیاں کرتے ہوں اور جو زمین میں فساد پھیلاتے ہوں۔ ان کا قتل مباح ہے اور قاتل کو اس پر ثواب ملتا ہے)۔

اوپر کے واقعات میں جس شخص نے اپنی بہن یا باندی کو قتل کیا عمار صاحب کے ذکر کردہ ضابطہ کے مطابق کہ تعزیر کا حق صرف حاکم کو ہے خود ان کے خلاف بہت کچھ کلام ہو سکتا ہے مثلاً:

1- ان قاتلین کے بارے میں نبی ﷺ سے یہ منقول نہیں کہ آپ ﷺ نے ان کو قتل کرنے سے پہلے آپ سے رجوع نہ کرنے پر کوئی تنبیہ کی ہو۔ علاوہ ازیں تکرار کا ثبوت تو اس وقت ہوتا جب حکومت مجرم کو تنبیہ کرتی کہ آئندہ نہ کرنا۔ اس سے پہلے مجرم جتنی

مرتبہ بھی جرم کرے وہ ایک ہی شمار ہونا چاہیے۔ اگر عمار خان صاحب کی بات درست ہوتی تو مذکورہ واقعات میں قانون کی دو خلاف ورزیاں ہوئیں۔ ایک خود سزا دینے کی اور دوسرے حکومتی اور قانونی تنبیہ کے بغیر سزائے قتل دینے کی۔

2- عمار صاحب کی کتاب کے ص 101 پر مذکور باندی اور بہن کے واقعات میں ایسی کوئی بات نہیں ملتی جو اس پر دلیل ہو کہ مجرم عورت اعلانیہ سب وشتم کرتی تھی۔

3- ان دو حضرات نے مشتعل ہو کر قتل کیا حالانکہ سب وشتم کا واقعہ پہلی مرتبہ کا نہیں تھا اور وہ حضرات نبی ﷺ کی خدمت میں آ کر پہلے آپ سے اس کا تذکرہ کر سکتے تھے۔ قوی احتمال ہے کہ آپ ﷺ ان کو کوئی مناسب مشورہ دیتے جس سے ان مقتولین کی دنیا و آخرت دونوں بن جاتیں۔ صرف ایک عصماء بنت مروان جو بنو خطمہ کی عورت تھی اس کے بارے میں ہے کہ وہ انتہائی توہین آمیز اشعار کہتی تھی اور نبی ﷺ کی ذات اور اسلام پر طعنہ زنی کرتی تھی اور لوگوں کو آپ کے خلاف بھڑکاتی تھی۔ اس کو عمیر بن عدی نے قتل کر دیا تھا۔ جو اسی کی قوم میں سے تھے۔

اس کے برعکس عمار خان صاحب کہتے ہیں کہ ان مقتول عورتوں کا طرز عمل معلوم و معروف تھا یعنی پبلک میں اعلانیہ تھا اور جرم کو عادت بنا لیا تھا اور منع کرنے کے باوجود باز نہیں آئیں اس سے وہ مباح الدم ہو چکی تھیں اور ایک غیر معمولی صورتحال بن چکی تھی۔ ان حضرات کا ان عورتوں کو خود قتل کرنا ضابطہ کی رو سے تو جائز نہیں تھا لیکن مباح الدم ہونے کی وجہ سے اور اس قرینہ سے کہ مقتول عورتیں قاتلوں کے تعلق والی اور رشتہ دار تھیں رسول اللہ ﷺ نے ان کو ماورائے عدالت کارروائی کرنے پر کوئی سزا نہیں دی۔

لیکن خود عمار خان صاحب نے چند اور ایسے واقعات ذکر کیے ہیں جو ان کے فلسفہ اور فکر سے مطابقت نہیں رکھتے مثلاً:

> i- عرفہ بن حارث کندی ؓ کے پاس سے ایک نصرانی گذرا۔ انہوں نے اسے اسلام کی دعوت دی تو اس نے غصے میں آ کر رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کر دی۔ اس پر عرفہ نے زور سے مکہ مار کر اس کی ناک توڑ دی۔ معاملہ عمرو بن العاص

ﷺ کے سامنے پیش کیا گیا تو انہوں نے عرفہ سے کہا کہ ہم نے تو ان کے ساتھ معاہدہ کیا ہوا ہے۔عرفہ نے کہا کہ اس بات سے اللہ کی پناہ کہ ہم نے ان کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کی شان میں کھلم کھلا گستاخی کی اجازت دینے پر معاہدہ کیا ہو عمرو بن العاص نے بھی ان کی بات سے اتفاق کیا۔(توہین رسالت کا مسئلہ:ص 23)

اس قصہ میں عرفہ بن حارث رضی اللہ عنہ نے ماورائے عدالت مجرم کو مکا مار کر اس کی ناک توڑ دی۔اس وقت اس جگہ کے حاکم عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کے پاس جب مقدمہ لایا گیا تو انہوں نے عرفہ کو یہ نہیں کہا کہ تم نے از خود یہ اقدام کیوں کیا۔اب جو تم اس کو میرے پاس لائے ہو پہلے کیوں نہیں لائے تھے۔

ii- ایک موقع پر ابن یامین نضری نے محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کے سامنے سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ (اور ایک روایت کے مطابق مروان بن الحکم) کی مجلس میں یہ کہہ دیا کہ یہودیوں کے قبیلہ بنی نضیر کے سردار کعب بن اشرف کو بد عہدی کرتے ہوئے قتل کیا گیا تھا۔اس پر محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے (جنہوں نے نبی ﷺ کے کہنے پر کعب بن اشرف کو قتل کیا تھا) سیدنا معاویہ یا مروان بن الحکم سے کہا کہ آپ کی مجلس میں نبی ﷺ کی طرف بد عہدی کرنے کی نسبت کی جارہی ہے اور آپ اس پر کوئی انکار نہیں کر رہے! پھر انہوں نے ابن یامین کو دھمکی دی کہ میں تمہارے ساتھ کسی مجلس میں نہیں بیٹھوں گا اور اگر کہیں تم مجھے تنہا مل گئے تو میں تمہیں قتل کر دوں گا۔اس کے بعد ایک موقع پر ابن یامین ان کے قابو میں آ گیا تو انہوں نے چھڑیوں سے اس کی خوب پٹائی کی اور کہا کہ میرے پاس اس وقت تلوار ہوتی تو میں تمہیں قتل کر دیتا۔(توہین رسالت کا مسئلہ:ص 23,24)

اس واقعہ میں حاکم کی مجلس میں محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے معاملہ کو حاکم پر نہیں چھوڑا حالانکہ ہوسکتا ہے کہ حاکم نے توجہ دلائے جانے کے باوجود اس لیے تعزیر نہ کی ہو کہ اس میں کوئی مصلحت سمجھی ہو۔محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے یہ دیکھ کر کہ قابل تعزیر فعل پر حاکم نے کچھ بھی تعزیر نہیں کی نہ جسمانی نہ کلامی (یعنی ڈانٹ ڈپٹ) تو انہوں نے حاکم کی مجلس ہی

میں اسے قتل کرنے کی دھمکی دی اور بعد میں موقع پانے پر اس کی خوب پٹائی کی۔ اور ساتھ میں یہ بھی کہا (کہ چونکہ توہین کی تعزیر میں اصل قتل ہے اس لیے) میرے پاس اس وقت تلوار ہوتی تو میں تمہیں قتل کر دیتا۔ حاکم نے ان پر کوئی نکیر نہیں کی اور نہ ہی ان کے خلاف توہین عدالت کا مقدمہ لگایا جس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ حاکم کو بھی اندازہ ہو گیا ہوگا کہ اس نے قابل تعزیر فعل پر کچھ تعزیر نہ کر کے غلطی کی تھی جو کہ حضرت معاویہ ؓ کے حاکم ہونے کی صورت میں اجتہادی تھی کیونکہ وہ فقیہ تھے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ کوئی ذمی رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کرے تو امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کے نزدیک تو وہ واجب القتل ہے ہی الا یہ کہ وہ اسلام قبول کر لے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بھی وہ واجب تعزیر ہے اور تعزیر میں بھی فوقیت قتل کو ہے۔ البتہ اگر کوئی حاکم اس کو کم سزا دے تو اس کا بھی تحمل کیا جائے گا بشرطیکہ مجرم نے اعلانیہ گستاخی نہ کی ہو چھپا کر کی ہو۔

تعزیر کرنے کا حق عدالت کو تو ہے ہی کوئی اور بھی اگر مجرم کو تعزیر میں قتل کر دے تو یہ بھی جائز ہے بلکہ جب مسلمانوں کی حکومت اور عدالت سزا دینا تو درکنار مجرم کی، کافروں کی اور بددینوں کی پشت پناہی کر رہی ہوں تو اس وقت عام لوگ اگر توہین رسالت کے واقعی مجرم کو خود قتل کر دیں تو یہ نہ صرف جائز ہے بلکہ نہی عن المنکر کے تحت ثواب کا کام بھی ہے جیسا کہ محمد بن مسلمہ ؓ اور ابن یامین نضری کے قصہ سے معلوم ہوا۔

یہاں کوئی یہ اعتراض کرے کہ نہی عن المنکر کے طور پر تعزیر کوئی دوسرا جرم کے ارتکاب کی حالت میں کر سکتا ہے بعد میں نہیں تو محمد بن مسلمہ ؓ نے بعد میں کیسے کی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن مسلمہ ؓ نے ابن یامین کی بات کو توہین رسالت پر محمول کیا جس پر تعزیر واجب تھی جب حاکم نے اس کو تعزیر نہ کی تو محمد بن مسلمہ ؓ نے خود تعزیر کی۔ غرض یہ تھی کہ توہین رسالت کا جرم تعزیر سے خالی نہ رہنا چاہیے۔

تنبیہ 1

یہاں یہ نکتہ اٹھایا جا سکتا ہے کہ اس طرح سے کوئی توہین رسالت کے قانون کو غلط

استعمال کر سکتا ہے اور کسی سے اپنی دشمنی نکال کر یہ دعوی کر سکتا ہے کہ مقتول نے اس کے سامنے رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کی تھی جس سے مشتعل ہو کر اس نے مجرم کو قتل کر دیا یا کچھ لوگوں نے شور مچا دیا کہ فلاں نے توہین رسالت کا ارتکاب کیا ہے اور قاتل نے لوگوں کو سچا سمجھ کر بلا تحقیق اس کو قتل کر دیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ نہیں کہا کہ جو کوئی مقتول یا مضروب کے خلاف توہین رسالت کا دعویٰ کرے تو اس کا دعوی ضرور سچا ہوگا بلکہ تحقیق کی جائے گی اور اگر ثابت ہو کہ قاتل یا ضارب کا دعویٰ جھوٹا تھا اور اس نے اس قانون کی آڑ میں اپنی دشمنی نکالی ہے تو اس کو اس کے مطابق سزا دی جائے گی۔ بہن اور باندی کے قتل کے جو قصے گذرے ان میں بھی ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قاتلین سے تحقیق کی تھی۔ علاوہ ازیں یہ بھی ضروری ہے کہ جو واقعی مجرم ہے اس کو سزا دینے میں حکومت اور عدالت لیت و لعل سے کام نہ لے تا کہ لوگ ان سے مایوس ہو کر از خود قتل کا اقدام نہ کرنے لگیں۔

تنبیہ: 2

توہین رسالت پر سزائے قتل کے قانون کو کسی مسلمان کا برا کہنا اس کو بھی توہین رسالت لازم ہے کیونکہ جس قانون کی بنیاد شرعی دلیل ہو اور اس سے لوگوں کو زجر ہو اور جس پر رسول اللہ ﷺ نے عمل کرایا ہو اور صحابہ نے عمل کیا ہو اس کی توہین کرنا ایک تو شریعت کے حکم و قانون کی توہین کرنا ہے جو کہ خود کفر کی بات ہے اور دوسرے یہ کہنے کا یہ مطلب نکلتا ہے کہ کہنے والا توہین رسالت کے سد باب کو پسند نہیں کرتا اور چاہتا ہے کہ صاحب رسالت کی شان میں لوگوں کو جو وہ چاہیں کہنے کی آزادی ہو۔ یہ بھی ایک بڑی خرابی ہے اور اس کی اجازت نہ کسی مسلمان کو ہے نہ کسی کافر کو۔

عمار خان صاحب کے استدلال کا جواب

عمار خان نے اپنے مدعا یعنی سزا کے نفاذ کا اختیار حاکم تک محدود کرنے میں مندرجہ ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے:

''جب زنا کا جرم ثابت کرنے کے لیے چار گواہ پیش کرنے کا قانون نازل ہوا تو سعد بن عبادہ ﷛ نے کہا کہ میں تو اگر اپنی بیوی کے ساتھ کسی شخص کو دیکھوں گا تو سیدھی تلوار کے ساتھ وار کر کے اس کا کام تمام کر دوں گا۔ یہ تبصرہ رسول اللہ ﷺ تک پہنچا تو آپ نے فرمایا:

تم سعد کی غیرت پر تعجب کرتے ہو، بخدا میں سعد سے زیادہ غیرت مند ہوں اور اللہ مجھ سے بھی زیادہ غیرت مند ہے۔ اس نے غیرت ہی کی وجہ سے بے حیائی کے کھلے اور چھپے کاموں کو حرام کیا ہے، لیکن بات یہ ہے اللہ سے بڑھ کر کسی کو یہ بات پسند نہیں کہ مجرم کو صفائی پیش کرنے کا موقع دیا جائے۔''

(توہین رسالت کا مسئلہ: ص: 92)

جواب:

اس حدیث کی متعدد صورتیں بن سکتی ہیں:

1- اجنبی مرد و عورت دونوں قریب بیٹھے ہوں یا کھڑے ہوں لیکن کوئی ناجائز حرکت میں مبتلا نہ ہوں۔ ایسی صورت میں مرد و عورت کو اپنا عذر پیش کرنے کا موقع ملنا چاہیے اور شوہر کو چاہیے کہ وہ پاس پڑوس سے مدد لے کر غیر مرد کو پکڑ کر عدالت میں لے جائے یا حاکم کے پاس پیش کرے۔ دوسرے لفظوں میں وہ ان کو تھانے میں پیش کرے۔ اس کی وجہ یہ احتمال ہے کہ مجرم نے عورت کو مجبور کیا ہو۔

2- دونوں قابل اعتراض حالت میں ہوں یعنی جماع کی حالت میں ہوں یا مرد عورت کو اپنے ساتھ چمٹائے ہوئے ہو اور عورت مزاحمت نہ کر رہی بلکہ اس کی مرضی معلوم ہوتی ہو تو اگر یہ ممکن ہو کہ شوہر اس وقت میں گواہ بنا لے تب تو خود قتل نہ کرے بلکہ ان کو پکڑ کر عدالت میں پیش کرے اور گواہ گواہی دیں۔

3- اگر شوہر کو خیال ہو کہ جتنی دیر میں وہ گواہ لائے گا اتنی دیر میں مرد مجرم بھاگ چکا ہوگا اور وہ اپنی غیرت کی وجہ سے یا نہی عن المنکر کے جذبے سے دونوں کو قتل کر دے

تو عنداللہ وہ مجرم نہ ہوگا بلکہ مستحق ثواب ہوگا لیکن دنیا کی عدالت میں بہر حال اس کو اپنی براءت ثابت کرنے کے لیے گواہ یا دیگر ثبوت پیش کرنے ہوں گے۔ اگر شوہر کے سچے ہونے کے کچھ بھی قرائن نہ ہوں تو شوہر کو قصاص میں قتل کیا جا سکتا ہے یا اس سے دیت لی جا سکتی ہے۔

4- اگر شوہر کی آمد محسوس کر کے مرد کسی طرح سے بھاگ جائے اور عورت موجود ہو تو مرد اس سے لعان کر سکتا ہے۔

عمار خان صاحب کے پہلے مذکور اعتراض کا دوسرا جواب

عمار خان صاحب کا یہ اعتراض پہلے گذر چکا ہے کہ:

''ہمارے ہاں چونکہ ایک خاص جذباتی فضا میں بہت سے حنفی اہل علم بھی فقہ حنفی کے کلاسیکی موقف کو بعض متاخرین کے فتوؤں کے پیچھے چھپانے کی کوشش کر رہے ہیں'' (توہین رسالت کا مسئلہ ص 54)

اس اعتراض کا دوسرا جواب ہم یہ دیتے ہیں:

(1) متقدمین میں سے امام محمد رحمہ اللہ کا قول پیچھے گذرا ہے کہ جو اعلانیہ توہین رسالت کرے اسے قتل کیا جائے گا۔

(2) ہمیں متاخرین کا قول حدیث کے اور عمار خان کے ذکر کردہ واقعات کے زیادہ موافق نظر آیا اس لیے ہم نے اس کو اختیار کیا اور اس کو اختیار کرنا اگر بے اصولی ہوتی تو متاخرین وہ قول ہی نہ کرتے۔

(3) متاخرین کا قول ہمیں اپنے زمانے کے حالات کے بھی زیادہ موافق نظر آیا ہے۔

(4) خود عمار خان صاحب کی بات سے بھی ان کے اعتراض کا جواب نکلتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''جہاں تک ریاست کی سطح پر قانون سازی کا تعلق ہے تو ظاہر ہے کہ قانون ساز ادارے ایک فقہی مکتب فکر کی آرا کے پابند نہیں ہیں۔ ایک اجتہادی

مسئلے میں انہیں پورا حق حاصل ہے کہ وہ دین و شریعت کی جس تعبیر کو زیادہ درست سمجھیں (خواہ وہ کسی بھی فقہی مکتب کی ہو اور خواہ وہ متقدمین کی ہو یا متاخرین کی ہو.....عبدالواحد) اسی پر قانون سازی کی بنیاد رکھیں لیکن اس کی وجہ سے نہ تو علمی دائرے میں بحث ومباحثہ پر کوئی قدغن عائد کی جاسکتی ہے اور نہ اس امکان کا دروازہ بند کیا جاسکتا ہے کہ اگر غور وفکر اور بحث ومباحثہ کے نتیجے میں قانون ساز ادارے کسی دوسری تعبیر کی صحت پر مطمئن ہو جائیں تو پھر وہ اسے قانون کا درجہ دے دیں۔'' (ص 89)

قانون سازی کے کیا اصول ہیں؟ اس وقت ہماری گفتگو کا یہ موضوع نہیں ہے۔ لیکن عمار خان صاحب قانون سازی سے متعلق اپنے ذکر کردہ اصول (یعنی یہ کہ قانون ساز ادارے ایک فقہی مکتب فکر کی آراء کے پابند نہیں ہیں) کے برخلاف اپنے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے موجودہ حنفی اہل علم کو جمود وتعصب کا سبق پڑھا رہے ہیں کہ تم تو حنفی ہو اور اصلی حنفیت کلاسیکی حنفیت ہے متاخرین کی نہیں لہٰذا تم پر لازم ہے کہ تم اس مسئلے میں کلاسیکی حنفیت پر جمے رہو (امام محمدؒ اگرچہ کلاسیکی فقہاء میں سے ہیں لیکن نہ جانے عمار خان صاحب ان کے قول کو کیوں بھول جاتے ہیں ....عبدالواحد) اور اس سے کچھ انحراف نہ کرو اور متاخرین کے فتوؤں کی طرف مت جاؤ۔ اگر تم نے متاخرین کے (اور ائمہ ثلاثہ کے) فتوؤں کو لیا تو تم نے ان کے پردے میں کلاسیکی حنفیت کو چھپایا اور ان تمام حکمتوں اور مصلحتوں کو قربان کیا جن کی رعایت خود نبی ﷺ اور آپ کے صحابہ نے کی۔

توہین رسالت پر سزائے موت اور حکمت ومصلحت کے تقاضے

عمار خان نے اپنی کتاب میں ''حکمت ومصلحت کے چند اہم پہلو'' کے عنوان سے ایک مستقل باب باندھا ہے۔ اور اس میں توہین رسالت کے مرتکب کو قتل نہ کرنے میں جو حکمتیں و مصلحتیں شمار کرائی ہیں وہ یہ ہیں۔

i- اجڈ اور تربیت سے محروم افراد کی رعایت۔

ii- مجرم کے لیے توبہ واصلاح کا موقع۔

iii- رشتہ وقرابت اور شخصی تعلقات کی رعایت۔

iv- عملی مجبوری یا ضرورت کی رعایت۔

v- مسلمانوں کی وحدت اور اجتماعیت کا لحاظ۔

vi- اقدام کے عملی نتائج پر نظر۔

vii- جرم کو محیط ماحول اور حالات کی رعایت۔

آگے ہم ان مذکور حکمتوں اور مصلحتوں کے تحت جو کچھ عمار خان صاحب نے لکھا ہے اس پر تبصرہ کرتے ہیں۔

i- اجڈ اور تربیت سے محروم افراد کی رعایت

عمار خان لکھتے ہیں:

کتب حدیث میں بعض ایسے واقعات روایت ہوئے ہیں جن میں اجڈ، غیر تربیت یافتہ اور گنوار قسم کے افراد نے نبی ﷺ کے ساتھ توہین آمیز رویہ اختیار کیا لیکن آپ نے ان کے گنوار پن کا لحاظ کرتے ہوئے ان سے درگزر فرمایا۔''

(توہین رسالت کا مسئلہ ص 67)

ہم کہتے ہیں

اجڈ اور تربیت سے محروم افراد کسی کام یا گفتگو کے آداب سے واقف نہیں ہوتے اس لیے آداب میں ان کی عدم واقفیت عذر بنتی ہے اور ان کی رعایت کا تقاضا کرتی ہے لیکن گالم گلوچ اور برا بھلا کہنا اس سے اور اس کی حقیقت سے اور اس کے نتائج سے وہ ناواقف نہیں ہوتے۔ آداب سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ان سے کچھ تکلیف پہنچ سکتی ہے لیکن چونکہ تکلیف دینے کا ان کا قصد نہیں ہوتا اس لیے ان سے درگزر کیا جاتا ہے جیسا کہ اس عنوان کے تحت ان واقعات میں ملتا ہے جو عمار خان نے ذکر کیے ہیں:

الف۔ مسجد نبوی کا صحن کچا تھا اور صفیں نہ ہوتی تھیں۔ ایک اعرابی مسجد میں آیا اور ایک طرف بیٹھ کر پیشاب کرنے لگا۔

ب۔ رسول اللہ ﷺ ایک چادر جس کے کنارے موٹے اور کھردرے تھے اوڑھے ہوئے جا رہے تھے راستے میں ایک بدوی ملا (جو آداب سے ناواقف تھا اور آپ کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لیے) اس نے آپ کی چادر کو پکڑ کر اس زور سے کھینچا کہ آپ کے کندھے پر چادر کا نشان پڑ گیا۔ (توہین رسالت کا مسئلہ: ص 67)

اس کے برعکس اجڈ، گنوار اور بدوی بھی جانتے ہیں کہ گالم گلوچ دوسرے کی تحقیر و توہین کے لیے کی جاتی ہے اور کوئی ان کو گالم گلوچ کرے تو وہ اس میں اپنی توہین و تحقیر محسوس کرتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ آداب میں فروگذاشت اور چیز ہے اور سب و شتم اور چیز ہے۔

ii- مجرم کے لیے توبہ و اصلاح کا موقعہ

عمار خان کا یہ نکتہ دل کو لگتا ہے جب کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی ذمی کو مسلمان ہونے کا موقع دیا جائے گا۔ لیکن اگر ذمی توہین کرنے کے بعد بھی کفر پر جما رہے تو موجودہ حالات زیادہ مہلت دینے کے مقتضی نہیں کیونکہ خود عمار خان کے بقول اندلس میں رسول اللہ ﷺ پر سب و شتم کی تحریک چلائی گئی۔ اس کی تفصیل جو عمار خان نے لکھی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف عام مسلمانوں نے ابتداءً اس طرح کے واقعات کو نظر انداز کیا بلکہ مالکی قاضیوں نے بھی بعض مجرموں کو سزائے موت دینے سے گریز کرتے ہوئے انہیں اپنی روش سے باز آنے کا موقع دیا لیکن پھر ان کی ہٹ دھرمی اور ضد کو دیکھتے ہوئے انہیں سزائے موت دی۔'' (ص 27)

سب جانتے ہیں کہ موجودہ حالات کہیں زیادہ سنگین ہیں۔ امریکہ اپنے نئے عالمی نظام (New World Order) کے تحت خاص طور پر مسلمانوں کو اپنی مرضی پر

چلانا چاہتا ہے اور اس کے لیے وہ اپنے آپ کو عقلی و اخلاقی ضابطوں کا پابند نہیں سمجھتا اور ہمارے ملک کے اندر بھی ایک ایسا طبقہ موجود ہے جس کو اسلام سے، مسلمانوں سے اور مسلمانوں کے ملک سے کوئی تعلق و دلچسپی نہیں۔ اس کی سوچ اور مطمح نظر اپنے ذاتی مفادات تک ہے۔ یہ طبقہ اسلام اور اسلام کے تقاضوں سے بہت حد تک آزاد ہے۔ ایسے میں عمار خان صاحب اپنی تحریروں سے اس طبقہ کو فائدہ پہنچاتے ہیں اور اسلام کو نقصان پہنچاتے ہیں لیکن اوپر سے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ قرآن و سنت کی خدمت اور امت کی رہنمائی کر رہے ہیں۔ ایسے رہنما تو پہلے ہی بہت تھے عمار خان نے اس تعداد میں محض اضافہ کیا ہے۔

ہم بھی سمجھتے ہیں کہ جوش و جذبات میں مبتلا ہو کر شریعت کے احکام کو نظر انداز کرنا کوئی اچھا عمل نہیں لیکن اس کی اصلاح کا یہ طریقہ نہیں ہے کہ شریعت کے احکام کو ہی الٹ پلٹ کر دیں۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ اسلاف سے جو دین چلا آ رہا ہے اور اس کے جو اصول چلے آ رہے ہیں ان کی پاسداری کرتے ہوئے لوگوں کو دین سکھائیں۔

عمار خان نے سعودی عرب کے مفتی اعظم شیخ عبدالعزیز بن باز رحمہ اللہ کی ایک تحریر نقل کی جو یہ ہے:

> ''ذات باری یا دین کو برا بھلا کہنے والا اگر مسلمان ہو تو ایسا کرنے سے وہ اسلام سے مرتد اور کافر قرار پائے گا اور اسے توبہ کے لیے کہا جائے گا.....''
>
> (توہین رسالت کا مسئلہ: ص 71)

اس عبارت میں اس مسلمان کا حکم مذکور ہے جو نبی ﷺ کی شان میں گستاخی کرے ذمی کا حکم مذکور نہیں ہے۔ بن باز رحمہ اللہ نے مسلمان کے بارے میں حنفیہ کے موقف کو ترجیح دی ہے۔

اس کے علاوہ بھی عمار خان نے جو واقعات ذکر کیے ہیں وہ ذمی کے نہیں ہیں مثلاً:

الف۔ مشرکین کے ساتھ ایک جنگ کے موقع پر جب دونوں لشکر آمنے سامنے صف آرا ہوئے تو ایک مشرک نے نبی ﷺ کو برا بھلا کہنا شروع کر دیا۔

اس پر ایک مسلمان نے اس سے کہا کہ میں فلاں بن فلاں ہوں تم مجھے اور میرے باپ کو گالی دے لو لیکن نبی ﷺ کو برا بھلا کہنے سے باز آ جاؤ (لیکن وہ مشرک باز نہیں آیا)۔ تیسری مرتبہ منع کرنے کے بعد وہ مسلمان تلوار لے کر اس کے پیچھے مشرکین کے لشکر میں گھس گیا اور اسے قتل کرتے کرتے خود بھی مشرکین کی تلواروں کا شکار ہو گیا۔ (توہین رسالت کا مسئلہ: ص 70)

دیکھئے یہ ایک حربی کافر کا مسئلہ ہے ذمی کا نہیں۔

ب۔ نبی ﷺ نے حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہ کو دبا اور عمان کے علاقوں میں محصل بنا کر بھیجا تھا۔ نبی ﷺ کے انتقال کے بعد اس علاقے کے لوگوں نے زکوۃ دینے سے انکار کر دیا اور مرتد ہو گئے (آگے ان مرتدین کی توہین رسالت کا قصہ ہے) یہ قصہ بھی مرتد کا ہے ذمی کا نہیں حالانکہ بحث ذمی کے بارے میں ہے۔

iii- رشتہ وقرابت اور شخصی تعلقات کی رعایت

عمار خان نے اس عنوان کے تحت یہ قصہ نقل کیا کہ ایک موقع پر سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے والد ابو قحافہ نے جو اس وقت حالت کفر میں تھے سیدنا ابوبکر کے سامنے نبی ﷺ کو برا بھلا کہا تو انہوں نے اس زور سے انہیں تھپڑ مارا کہ وہ زمین پر گر گئے۔ نبی ﷺ نے فرمایا آئندہ ایسا مت کرنا۔ (توہین رسالت کا مسئلہ ص: 73)

یہ قصہ بھی حربی کا ہے ذمی کا نہیں ہے۔

ہم کہتے ہیں

اگر کوئی ذمی اعلانیہ سب وشتم نہ کرے بلکہ اپنے کسی مسلمان عزیز یا تعلق والے کے سامنے کر بیٹھے اور مسلمان رشتہ دار اس کی رعایت کرتے ہوئے اور اصلاح کا موقع دیتے ہوئے نہ خود کوئی کارروائی کرے اور نہ معاملہ کو عدالت میں لے جائے تو وہ ایسا کر سکتا ہے جیسا کہ ایک مالک نے اپنی باندی کو ایک عرصے تک مہلت دیے رکھی اور عمیر بن امیہ نے اپنی بہن کو مہلت دیے رکھی۔ لیکن جب معاملہ عدالت میں چلا جائے تو اس

وقت رشتہ وقرابت اور تعلق کا معاملہ ختم ہو جاتا ہے۔

iv- عملی مجبوری یا ضرورت کی رعایت

عمار خان کے اس عنوان کا مطلب یہ ہے کہ کافر کسی مسلمان کو پکڑ لیں اور اس کو دھمکی دیں کہ وہ جب تک نبی ﷺ کو گالی نہ دے وہ اس کو نہ چھوڑیں گے یا اس کو قتل کر دیں گے تو اگر مجبور مسلمان کا دل اسلام پر مطمئن ہو اور وہ زبان سے کچھ کلمات کہہ دے تو وہ اس کے لیے معاف ہیں۔ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کے ساتھ ایسے ہوا۔

ہم کہتے ہیں

یہاں بھی مصلحت مسلمان کے ساتھ ہے کافر ذمی کے ساتھ نہیں الا یہ کہ وہ ثابت کرے کہ دوسرے لوگوں نے اس کو جان کی دھمکی دے کر کہلوایا ہے۔ ظاہر ہے کہ توہین رسالت کا قانون اس وقت اس پر لاگو نہیں ہوگا۔

مسلمانوں کی وحدت اور اجتماعیت کا لحاظ

عمار خان صاحب لکھتے ہیں:

> نبی ﷺ نے متعدد مواقع پر توہین اور گستاخی کا رویہ اپنانے والے افراد سے صرف اس مصلحت کے پیش نظر کوئی تعرض نہیں کیا کہ اس سے یہ منفی تاثر پیدا ہونے کا خدشہ تھا کہ محمد اپنے ساتھیوں کو خود ہی قتل کر دیتے ہیں۔" (توہین رسالت کا مسئلہ ص 78)

ہم کہتے ہیں کہ یہ واقعہ منافق کے بارے میں تھا کھلے ذمی کے بارے میں نہیں تھا اور ذمی کے بارے میں توہین رسالت کے قانون میں سزائے موت سے مسلمانوں کی وحدت واجتماعیت پر کوئی منفی اثر نہیں پڑتا۔ جب اہل علم اور قانون دان سب اس پر متفق ہو کر قانون بنا دیں تو بددین اور بے دین نام کے مسلمانوں کے اختلاف کا کچھ اعتبار نہیں بلکہ ایسے لوگ تو خود حد وتعزیر کے خود مستحق ہیں۔

اقدام کے عملی نتائج پر نظر

عمار خان صاحب لکھتے ہیں:

بعض اوقات آپ نے اس عملی حقیقت کی رعایت سے توہین وتنقیص کے مجرموں سے صرف نظر فرمایا کہ جس گروہ کی طرف سے یہ رویہ اختیار کیا گیا ہے معروضی صورتحال میں اس سے مؤثر طور پر نمٹنا ممکن نہیں اور ایسا کرنے سے زیادہ بڑے نقصان کا اندیشہ ہے۔ (توہین رسالت کا مسئلہ ص 79)

ہم کہتے ہیں

کہ یہ بات توجہ طلب ہے لیکن اس وقت جب حکومت اسلامی ہو اور قوانین اسلامی کے بارے میں مخلص ہو۔ اور وہ مسلمانوں کی قوت بڑھانے میں مستعد ہو۔ اس کے برعکس جہاں یہ حال ہو کے حکمرانوں کو اور حکمرانوں کے طبقہ کو اسلام سے الرجی ہو اور اپنی دین بے زاری کی وجہ سے اور کچھ کافروں کے دباؤ سے قانون میں جو کچھ اسلامی شقیں ہیں ان کو بھی ختم کرنے کو تیار ہوں وہاں عمار خان کی بات حکمرانوں پر صادق نہیں آتی۔

جرم کو محیط ماحول اور حالات کی رعایت

عمار خان صاحب لکھتے ہیں:

> صحابہ کے واقعات میں ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ اگر کسی مخصوص کیفیت میں کسی شخص نے نبی ﷺ کے ساتھ دشمنی اور عداوت کی نیت سے دیدہ ودانستہ نہیں بلکہ مخاطب کی کسی بات پر بھڑک کر کوئی ایسا کلمہ کہہ دیا جو نبی ﷺ کی توہین کو مستلزم تھا تو انہوں نے اس مخصوص صورت حال کی رعایت سے اسے سزا کا مستوجب نہیں سمجھا۔" (توہین رسالت کا مسئلہ ص 81)

عمار خان صاحب نے اس مصلحت کے تحت بھی جو کچھ لکھا ہے اس کا ذمی کی توہین رسالت سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ علامہ سیوطی نے جو واقعہ ذکر کیا ہے وہ بھی ایک مسلمان کا ہے۔

ان سب سے ہٹ کر عمار خان صاحب نے ایک نکتہ یہ لکھا ہے۔

''اگر مجرم کا رویہ اصلا معاندانہ نہ ہو اور اس نے کسی دوسری وجہ سے اشتعال میں آ کر جرم کا ارتکاب کیا ہو تو اس کی بھی رعایت کرنی چاہیے۔''

(توہین رسالت کا مسئلہ ص 87)

عمار خان صاحب مزید لکھتے ہیں:

''جمہور فقہائے احناف کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص وقتی کیفیت کے تحت اس جرم کا ارتکاب کرے اور پھر اس پر اصرار کے بجائے معذرت کا رویہ اختیار کرے تو اس سے درگزر کرنا یا ہلکی سزا دینے پر اکتفا کرنا مناسب ہے۔ البتہ اگر توہین رسالت کا عمل سوچے سمجھے منصوبے کے تحت اور مسلمانوں کے مذہبی جذبات کو مجروح کرنے کی نیت دیدہ و دانستہ کیا جائے یا وہ ایک معمول کی صورت اختیار کر لے تو عدالت کو قتل کی سزا دینے کا اختیار بھی حاصل ہے۔''

(توہین رسالت کا مسئلہ ص 65)

ہم کہتے ہیں

جب آدمی کو معلوم ہو کہ فلاں جرم کرنے پر صرف سزائے موت ہے تو وقتی کیفیت کی صورت میں بھی وہ عام طور سے بے احتیاطی نہیں کرتا ورنہ جرم پر سزا میں زجر کی حکمت ہی نہ رہے۔ البتہ عمار صاحب نے یہاں اعتراف کر لیا ہے کہ صرف ایک مرتبہ اعلانیہ سب وشتم کرنے پر بھی سزائے موت دی جا سکتی ہے جب کہ مجرم نے مسلمانوں کے مذہبی جذبات کو مجروح کرنے کی نیت سے دیدہ و دانستہ کیا ہو اور عام طور سے ایسا ہی ہوتا ہے۔ یورپ و امریکہ کے پڑھے لکھے اور سیکولر اور حقوق انسانی کے علمبردار جب توہین کی حرکتیں جان بوجھ کر اور کسی اشتعال کے بغیر کرتے ہیں تو ہمارے ہاں کے ذمی بھی ایسا کر سکتے ہیں۔ اندلس میں سزائے قتل پانے والے پچاس مرد و عورت کا توہین کرنا باقاعدہ منصوبے کے تحت ہی تو تھا۔

مسجد اقصی کی تولیت

اور

عمار خان کی یہود نوازی

تالیف

ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب

فہرست

مسجد اقصی کی تولیت اور عمار خان کی یہود نوازی

بسم الله حامداً و مصلیاً

تعارف:

[ہمارے مضمون کا پس منظر یہ ہے کہ حافظ عمار خان ناصر صاحب (جو دینی علوم پڑھے ہوئے ہیں اور خیر سے ہم عصر اہل علم جاوید غامدی صاحب کے شاگرد رشید بھی ہیں اور وہ بھی اس شان کے کہ غامدی صاحب کے کلام کے شارح اور مبلغ ہیں) آزاد غور وفکر کے نام پر اپنے استاد جاوید غامدی کا حق نمک ادا کر رہے ہیں۔ مسجد اقصیٰ، یہود اور امت مسلمہ کے عنوان سے ان کا مضمون ان کی نئی طبع شدہ کتاب ''براہین'' میں پڑھنے کو ملا۔ اللہ تعالیٰ کی نظر میں مبغوض قوم کے ساتھ ان کی گہری دردمندی اور امت مسلمہ پر شدید تنقید کچھ ان ہی کا خاصہ ہے۔ مشاہدہ اس حقیقت پر کافی دلیل ہے کہ آدمی جب گمراہی میں مبتلا ہوتا ہے تو اس کی عقل صحیح فیصلے کرنے اور صحیح نتیجے دینے سے عاجز ہو جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو دین، دنیا اور آخرت کی عافیت میں رکھیں۔ ہم نے عمار خان کے مذکورہ مضمون کے کچھ حصوں پر تنقید و تحقیق کی ہے اور ہماری تحریر میں جو یہ الفاظ ہیں کہ عمار خان کی ''یہود نوازی'' یا ان کو ''یہود کا غم ہے'' وغیرہ تو ان سے مراد طعنہ زنی نہیں بلکہ حقیقت حال کو بیان کرنا ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری اس کوشش کو قبول فرمائیں۔ آمین]

ہیکل سلیمانی، اس کا احاطہ اور مسجد اقصیٰ، ان کا مختصر تعارف

عمار خان لکھتے ہیں:

''احاطہء ہیکل (Temple Mount) جو کہ آج کل الحرم الشریف کے نام سے معروف ہے بحالت موجودہ تقریباً 45 ایکڑ رقبے پر مشتمل ہے۔۔۔ اسی احاطہ کے اندر کسی مقام پر سیدنا سلیمان علیہ السلام نے وہ شاندار عبادت گاہ تعمیر کی تھی جو تاریخ میں ہیکل سلیمانی کے نام سے معروف ہوئی۔ ہیکل کی اصل عمارت کی بنیادیں، اس کی تعمیر کا نقشہ اور حدود اسرائیلی شریعت میں بالکل متعین تھیں اور ان میں کمی بیشی کا اختیار کسی کو حاصل نہ تھا۔۔۔

۶۳۸ء میں سیدنا عمر کی زیر قیادت بیت المقدس کو فتح کرنے کے بعد مسلمانوں نے اس احاطے میں نصاریٰ کے پھینکے ہوئے کوڑا کرکٹ اور گندگی کو صاف کروا کر اس کی جنوبی دیوار کے قریب ایک جگہ کو اپنی عبادت کا مرکز بنا لیا اور بعد میں وہاں (لکڑی کی) ایک باقاعدہ مسجد تعمیر کروائی گئی۔ ابتدا میں کچھ عرصہ تک یہ مسجد عمر کے نام سے معروف رہی لیکن چونکہ ہیکل کے پورے احاطے میں مسلمانوں نے صرف یہی جگہ نماز کے لیے مخصوص کر لی تھی اس لیے مسلمانوں کے ہاں مسجد اقصیٰ کا لفظ اپنے اصل مفہوم یعنی ہیکل سلیمانی اور اس کو محیط پوری چار دیواری کے بجائے رفتہ رفتہ اسی مخصوص مسجد کے لیے بولا جانے لگا۔

۶۸۸ء میں عبد الملک بن مروان نے اپنے دور حکومت میں احاطے کے تقریباً وسط میں واقع صخرہ بیت المقدس (بیت المقدس کی چٹان) پر بھی ایک (شاندار) قبہ تعمیر کرا دیا۔ عبد الملک نے ہی لکڑی کی مذکورہ سادہ مسجد کی تعمیر نو کر کے اس کے رقبے کو مزید کر دیا۔ یہی دو عمارتیں آج بھی احاطے کے اندر اہم اور نمایاں ہیں۔ عبد الملک کی پیروی میں بعد کے مسلمانوں نے بھی مختلف اوقات میں یہاں مختلف جگہوں پر چھوٹے بڑے قبے تعمیر کرائے جنہیں مختلف ناموں

سے موسوم کر دیا گیا۔

اس وقت عملی صورتحال کے لحاظ سے یہ پورا احاطہ صدیوں سے مسلمانوں کے زیر تصرف ہے اور اس تسلسل کی بنیاد پر یروشلم (یعنی بیت المقدس) کے مسلم وقف کا موقف یہ ہے کہ اس احاطے کی ایک انچ جگہ پر بھی یہودی کوئی حق نہیں رکھتے اور اس کے کسی بھی حصے پر ان کو تولیت وتصرف کا حق دینا احکام شریعت کے بالکل خلاف ہے"۔ (براہین، ص: 394, 395)

تنبیہ: وکی پیڈیا (Wikipedia) میں ہے:

For centuries al-Masjid al Aqsa referred not only to the mosque, but to the entire sacred sanctuary. This changed during the period of Ottoman rule(early 16th century to 1918) when the sanctuary complex came to be known as al-Haram as-Sharif, and the mosque founded by Umar came to be known as al-Jami al-Aqsa or Al-Aqsa mosque.

(ترجمہ: صدیوں تک المسجد الاقصیٰ سے مراد صرف مسجد ہی نہیں بلکہ پورا مقدس احاطہ مراد لیا جاتا رہا۔ عثمانیوں کے دور میں (16ویں صدی کے اوائل سے 1918ء تک) احاطہ کو حرم شریف اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بنائی ہوئی مسجد کو "الجامع الاقصیٰ" یا "مسجد اقصیٰ" کہا جانے لگا۔)

بجائے اس کے کہ احاطہ کو مسجد اقصیٰ کا احاطہ کہیں یا حرم شریف کہیں عمار خان نے اوپر صرف ایک مرتبہ یہ لکھا کہ احاطہء ہیکل (Temple Mount) جو کہ آج کل الحرم الشریف کہا جاتا ہے، اس کے علاوہ اپنے مضمون میں انہوں نے جہاں کہیں احاطہ کا ذکر کیا ہے اس کو احاطہء ہیکل ہی کہا ہے۔ یہ ان کی بڑی ناانصافی ہے کیونکہ اس سے وہ

قارئین کو شروع سے آخر تک اس تاثر میں رکھنا چاہتے ہیں کہ یہ ہیکل کا احاطہ ہے اور یہودیوں کا حق ہے۔ موجود مسجد اقصیٰ کا حق نہیں ہے۔ اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّا اِلَیْهِ رَاجِعُوْنَ.

احاطہء ہیکل اور مسجد اقصیٰ کی تولیت میں مسلمانوں اور یہودیوں کا جھگڑا

عمار خان لکھتے ہیں:

"مسجد اقصیٰ کی تولیت (Administration) کے حق کا مسئلہ مسلمانوں اور یہود کے مابین متنازع فیہ ہے۔ یہود کا دعویٰ ہے کہ اس جگہ صدیوں پہلے ہیکل سلیمانی (Solomon's Temple) کے نام سے ان کا ایک انتہائی مقدس مرکز عبادت تعمیر ہوا تھا جو گوناگوں تاریخی حالات اور واقعات کے نتیجے میں تباہ و برباد ہوگیا۔ وہ چاہتے ہیں کہ اب اس جگہ کو دوبارہ اپنے تصرف میں لے کر یہاں اس عبادت گاہ کی تعمیر نو کریں۔ اگرچہ اسرائیلی حکومتیں اور وہاں کے سیکولر حلقے بالعموم اس تصور کی حوصلہ شکنی ہی کا رویہ اختیار کرتے ہیں اور خود یہود کے مذہبی حلقوں میں بھی اس کی تفصیلات کے حوالے سے بہت کچھ اختلافات پائے جاتے ہیں تاہم اصولی طور پر اس جگہ کی بازیابی اور یہاں ہیکل کی تعمیر کو ان کے اعتقاد کے ایک جزو لاینفک کی حیثیت حاصل ہے۔

اس کے مقابلے میں امت مسلمہ کی نمائندگی کرنے والے کم و بیش تمام مقتدر اہل علم اور علمی و سیاسی ادارے مسجد اقصیٰ کے حوالے سے جس موقف پر متفق ہیں وہ یہ ہے کہ یہ مقام تاریخی اور شرعی لحاظ سے بلا شرکت غیرے مسلمانوں کی ملکیت ہے، اس کی تولیت اور اس میں عبادت خالصتاً مسلمانوں کا استحقاق ہے اور یہود کا اس مقام پر عبادت کرنے یا یہاں ہیکل سلیمانی تعمیر کرنے کا مطالبہ مسلمانوں کے ایک مقدس مقام کی توہین اور ان کے مذہبی جذبات کی پامالی کی ایک سازش ہے"۔ (براہین، ص: 233, 234)

عمار خان مزید لکھتے ہیں:

”تاریخی لحاظ سے مسجد اقصیٰ کے ساتھ مذہبی تعلق و وابستگی کے دعوے میں یہودی اور مسلمان دونوں فریق بنیادی طور پر سچے ہیں۔

یہودیوں کے لیے یہ عبادت گاہ قبلہ و مرکز اور ان کی دینی و دنیاوی عظمت رفتہ کے نشان کی حیثیت رکھتی ہے۔ دعا اور مناجات کے لیے وہ اسی کی طرف رخ کرتے ہیں اور اس میں سلسلہ عبادت کے احیا کی تمنائیں برآنے کے لیے صدیوں سے ان کے سینوں میں تڑپ رہی ہیں۔

مسلمانوں کی وابستگی اور عقیدت بھی اس عبادت گاہ کے ساتھ معمولی نہیں ہے۔ یہ تمام انبیائے بنی اسرائیل کی ایک یادگار ہے جن پر ایمان اور جن کا احترام و تعظیم مسلمانوں کے اعتقاد کا جزو لاینفک ہے۔ انہوں نے اس وقت اس عبادت گاہ کو آباد کیا جب یہود و نصاریٰ کی باہمی آویزشوں کے نتیجے میں یہ ویران پڑی تھی۔ ان کا یہ عمل تمام مذہبی، عقلی اور اخلاقی معیارات کے مطابق ایک نہایت اعلیٰ روحانی اور مبارک عمل ہے جس پر وہ جتنا بھی فخر کریں کم ہے“۔

(براہین، ص: 245)

اس جھگڑے میں عمار خان کا موقف

چونکہ یہ بات ثابت ہے کہ احاطے کے ایک حصے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسجد مقرر کی تھی اس کو درست کہنے پر تو عمار خان مجبور ہوئے اس لیے انہوں نے قانونی پہلو سے مسلمانوں کی تولیت کو تسلیم کیا۔ البتہ باقی احاطہ کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ یہودیوں کا حق ہے کہ وہ اس میں اپنی عبادت گاہ بنائیں اور یہودیوں کا یہ حق اسلامی تعلیم کے ایک شعبہ یعنی اخلاقیات کے پہلو سے ہے اور مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ باقی پر اپنا حق نہ جتائیں اور اس کو یہودیوں کی امانت سمجھ کر ان کے حوالے کر دیں۔

عمار خان لکھتے ہیں:

"۔۔۔۔۔۔۔ یہ بات پورے اعتماد کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ قبۃ الصخرہ سمیت پورے احاطہ ہیکل کو سیدنا سلیمان علیہ السلام کی مسجد کا حصہ ہونے کے تعلق سے ایک عمومی تقدس اور احترام کا مرتبہ تو یقیناً حاصل ہے لیکن (مسلمانوں کو) موجودہ مسجد اقصیٰ کے علاوہ پورے احاطہ ہیکل کی تولیت اور تصرف کا حق جتانے اور یہودیوں کے حق کی کلیتاً نفی کرنے کا دینی و تاریخی لحاظ سے نہ کوئی جواز ہے اور نہ ضرورت۔ ہمارے نزدیک یہی وہ نکتہ ہے جو اس تنازع میں ایک قابل عمل حل کی بنیاد فراہم کرتا ہے۔۔۔۔۔ جہاں تک یہود کا تعلق ہے ان کی دلچسپی بعینہ ان بنیادوں پر تیسرے ہیکل کی تعمیر سے ہے جن پر سیدنا سلیمان علیہ السلام نے پہلا ہیکل تعمیر فرمایا تھا۔ ہیکل کی تباہی کو صدیاں گذر جانے کے بعد اس کی چار دیواری میں توسیع اور متعدد بار تعمیرات کے نتیجے میں ہیکل کی اصل بنیادوں کی متعین طور پر نشان دہی تو زیر زمین کھدائی اور اثراتی تحقیق (Archaeological Research) کے بغیر ممکن نہیں، تاہم بائبل اور تالمود میں بیان کردہ تفصیلات کی روشنی میں یہودی علما نے تخمیناً اس کی تعیین کی کوشش کی ہے اور اس ضمن میں ان کے ہاں تین نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں۔۔۔۔ (ان تینوں نقطہ ہائے نظر کے مطابق) جس مقام کو بھی ہیکل کا اصل محل وقوع مانا جائے موجودہ مسجد اقصیٰ اس کی زد میں نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ ربی شلومو گورن جیسے انتہا پسند یہودی رہنما نے بھی۔۔۔ وزارتی کمیٹی برائے مقامات مقدسہ کو بھیجی جانے والی یاد داشت میں یہ تجویز پیش کی کہ قبۃ الصخرہ کا ایریا (area یعنی اس کی جگہ) تو مسلمانوں کے لیے ممنوع قرار دیا جائے لیکن مسجد اقصیٰ چونکہ ہیکل کی اصل عمارت کے اندر شامل نہیں اس لیے وہاں مسلمانوں کے حق تولیت کو محفوظ رکھتے ہوئے احاطہ ہیکل کے تنازع کا ایک معقول حل موجود ہے"۔ (براہین: 396, 397)

مسجد اقصیٰ کی تولیت کے جھگڑے میں عمار خان منصف کیوں بنے ہیں؟

عمار خان کو یہودیوں کا غم ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ یہودیوں کی جو سچی تمنائیں ان کے سینوں میں صدیوں سے تڑپ رہی ہیں وہ پوری ہو جائیں اس لیے وہ مسلمانوں کو سمجھاتے ہیں:

"ہمارا احساس یہ ہے کہ امت مسلمہ کی جانب سے اجتماعی طور پر اختیار کردہ اس رویے کی تشکیل میں بنیادی عنصر کی حیثیت مسئلے کی جذباتی نوعیت اور عرب اسرائیل سیاسی کشاکش کو حاصل ہے اور بعض نہایت اہم شرعی اخلاقی اور تاریخی پہلوؤں کے نظر انداز ہوجانے کی وجہ سے اس معاملے میں توازن و اعتدال کے حدود ٹھیک ٹھیک ملحوظ نہیں رکھے جاسکے۔ چنانچہ صورت حال اس بات کی مقتضی ہے کہ تعصبات و جذبات سے بالاتر ہو کر قران وسنت کی روشنی میں بے لاگ طریقے سے اس مسئلے کا جائزہ لیا جائے۔

اللہ تعالیٰ نے نہایت اہتمام کے ساتھ اس امت پر یہ واضح کیا ہے کہ ان کے ہاتھ سے عدل و انصاف کا دامن کسی حال میں بھی نہیں چھوٹنا چاہیے چاہے معاملہ کسی ایسے گروہ ہی کا کیوں نہ ہو جس نے ان پر ظلم وزیادتی کی اور ان کے ساتھ ناانصافی کا معاملہ کیا ہو۔۔۔

ذیل کی سطور میں ہم نے اسی جذبے کے ساتھ اس ذمہ داری کو ادا کرنے کی کوشش کی ہے"۔ (براہین ص: 234)

عمار خان کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ کی تولیت کے مسئلے میں امت مسلمہ کے تمام ہی طبقات راہ عدل سے ہٹے ہوئے ہیں اور ان میں سے کوئی بھی صحیح بات کہنے والا نہیں اس لیے وہ امت مسلمہ کے ان تمام طبقات کو راہ عدل پر لگانے آئے ہیں۔

یہودیوں اور مسلمانوں میں سے عمار خان کے نزدیک کس کا موقف وزنی ہے؟

عمار خان لکھتے ہیں:

"فریقین کے تعلق و وابستگی کے دعوے کو درست مان لینے کے بعد اب سوال یہ ہے کہ اس پر تولیت (Administration) کا حق کس فریق کو ملنا چاہیے اور فریقین میں سے کس کے حق کو کس بنیاد پر ترجیح دی جائے؟

جہاں تک قانونی پہلو کا تعلق ہے اس میں شبہ نہیں کہ مسلمانوں کے دعوائے تولیت کو ایک عملی وجہ ترجیح حاصل ہے۔ انہوں نے یہ عبادت گاہ نہ یہودیوں سے چھینی تھی اور نہ ان کی پہلے سے موجود کسی عبادت گاہ کو ڈھا کر اس پر اپنی عبادت گاہ تعمیر کی تھی۔ نیز وہ بحالت موجودہ اس کی تولیت کے ذمہ دار ہیں اور یہ ذمہ داری وہ گذشتہ تیرہ صدیوں سے صلیبی دور کے استثنا کے ساتھ تسلسل کے ساتھ انجام دیتے چلے آ رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بین الاقوامی سطح پر بھی اس کی تولیت کا حق دار مسلمانوں ہی کو تسلیم کیا گیا ہے"۔ (براہین: 245)

یہودیوں کے مسجد اقصیٰ کی تولیت کے قانونی حقدار نہ ہونے کی مزید وضاحت یوں ہے۔ عمار خان لکھتے ہیں:

"فتح بیت المقدس کے موقع پر سیدنا عمر اور اہل بیت المقدس کے مابین جو معاہدہ طے پایا اس میں یہ شرط شامل تھی کہ" **ولا یسکن بایلیاء معهم احد من الیهود**" (بیت المقدس کے مسیحی باشندوں کے مابین کسی یہودی کو قیام کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ (براہین: 311)

عمار خان کے اس کلام سے یہ باتیں حاصل ہوئیں

(i) عمار خان کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ جب مسلمانوں نے بیت المقدس کو فتح کیا اس وقت اس پر عیسائیوں کا قبضہ تھا جن کو اپنے مابین کسی یہودی کا رہنا گوارا نہ تھا۔ غرض اس وقت بیت المقدس یہودیوں سے خالی تھا اور کسی بھی جگہ کے یہود کی طرف سے تولیت کے حقدار ہونے کا باقاعدہ دعویٰ بھی نہ تھا۔ 70ء سے لے کر آج سے سوڈیڑھ سو سال پہلے تک یہی صورت حال رہی۔

(ii) مسلمانوں نے اس وقف میں کوئی تبدیلی نہیں کی۔ اس احاطہ کے ایک حصے میں مسجد بنائی۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے ہیکل اور عبادت گاہ بنائی تھی۔ مسلمانوں نے اسی کے ایک حصے میں مسجد بنا کر اس قدیم عبادت گاہ کو آباد کیا۔

مذکورہ بالا دو باتوں کے علاوہ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ یہود کے معاملے کے برعکس بیت المقدس میں مسلمان اب بھی موجود ہیں اور متنازعہ جگہ ابھی تک مسلمانوں کی تولیت میں ہے اور وہ اس کے دعویدار بھی ہیں۔ عمار خان لکھتے ہیں:

> ''۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ میں اسرائیل مشرقی یروشلم (بیت المقدس) پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہوگیا جس میں مسجد اقصیٰ واقع ہے اور مسجد کو اسرائیلی فوج نے اپنے کنٹرول میں لے لیا، تاہم اسرائیل وزیر دفاع موشے دایان نے خیر سگالی کے اظہار کے طور پر احاطہ مقدسہ کی چابیاں اردن کے حکمران ہاشمی خاندان کے سپرد کردیں۔ اس وقت سے اس احاطے اور اس سے ملحق بعض عمارتوں کا کنٹرول یروشلم کے مسلم وقف کے پاس ہے جو اس کے جملہ امور کی دیکھ بھال کا ذمہ دار ہے''۔ (براہین: 244, 245)

نوٹ: کیا عمار خان اس نکتے کی وضاحت کریں گے کہ اسرائیلی وزیر دفاع نے احاطہ کا کنٹرول مسلمانوں کو کیوں دیا جبکہ عمار خان کی تحریر کے مطابق: ''یہودیوں کے مذہبی قانون میں اس کی تولیت کی ذمہ داری کسی دوسرے گروہ کے سپرد کرنے کی ممانعت کی گئی ہو''۔ (براہین: 336)

عمار خان کی جانب سے یہود کے حق تولیت کے دلائل اور ہماری طرف سے ان کے جواب

پہلی دلیل: یہود کی مسجد اقصی یا ہیکل سلیمانی اور بیت المقدس سے بے دخلی اللہ تعالیٰ کا امر تکوینی ہے اور اس سے ان کا حق تولیت ختم نہیں ہوا۔

(نوٹ: عبادت گاہ کے پورے احاطہ کو قرآن پاک نے مسجد اقصی کہا ہے جس کو عمار خان احاطہ ہیکل سے تعبیر کرتے ہیں)

عمار خان لکھتے ہیں:

"ہمارے نزدیک قرآن مجید کے صریح نصوص کی روشنی میں اس امر میں بھی کوئی کلام نہیں کہ آل ابراہیم کے یہ دونوں حصے (یعنی بنی اسماعیل اور بنی اسرائیل) سیدنا ابراہیم کی اصل ملت سے منحرف اور اس کے مقاصد و مطلوبات کو پورا کرنے میں ناکام ہوئے اور یہ بات بھی شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ اس انحراف کی پاداش میں مشرکین بنی اسماعیل کو بیت الحرام، جبکہ بنی اسرائیل کو مسجد اقصی کے حق تولیت سے محروم کیا گیا، البتہ ان دونوں گروہوں کے حق تولیت سے محروم کیے جانے کی نوعیت میں ایک بنیادی فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ مشرکین بنی اسماعیل کا حق تولیت تو از روئے شریعت ابدی طور پر منسوخ کر دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے دوبارہ بیت اللہ پر متصرف ہونے کا کوئی امکان باقی نہیں رہا۔ اس کے برعکس بنی اسرائیل کو شرعی طور پر نہیں بلکہ محض تکوینی طور پر مسجد اقصی کی تولیت سے محروم کیا گیا جس کا مطلب یہ ہے کہ اس عبادت گاہ کے دوبارہ ان کے زیر تصرف آنے میں، حالات و واقعات کی پیدا کردہ عملی رکاوٹوں کے علاوہ اسلامی شریعت کا کوئی حکم مانع نہیں اور اللہ تعالیٰ جب چاہیں ایسے حالات و اسباب پیدا فرما سکتے ہیں کہ یہ امکان حقیقت کا روپ دھار لے۔ اس ضمن میں ہمارا استدلال دو نکتوں کی تشریح چاہتا ہے:

ایک یہ کہ تشریعی احکام اور تکوینی امور کے دائرے بالکل الگ الگ ہیں اور علمی لحاظ سے دونوں کو باہم خلط ملط نہیں کیا جا سکتا۔

دوسرے یہ کہ مسجد اقصی کی تولیت سے یہود کے محروم کیے جانے کی نوعیت کسی شرعی حکم کی نہیں بلکہ ایک تکوینی امر کی ہے۔" (براہین: 251-250)

<u>پہلے نکتے کی شرح</u> میں عمار خان لکھتے ہیں:

''جہاں تک پہلے نکتے کا تعلق ہے تو اللہ تعالیٰ کی تکوینی مشیت اور شرعی حکم کے مابین یہ فرق اہل علم کے ہاں بالکل مسلم ہے کہ پہلی نوعیت کے امور کو کسی بھی اصول کی رو سے دوسری نوعیت کے معاملات میں کسی طرز عمل کا ماخذ نہیں بنایا جا سکتا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کسی گروہ کے مواخذہ کے لیے تکوینی لحاظ سے اس کے ساتھ جو مخصوص معاملہ فرماتے ہیں وہ نہ صرف یہ کہ شریعت کی واضح ہدایات کے بغیر ہمارے لیے واجب الاتباع نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات اس نوعیت کے کسی فیصلے کو اپنے طرز عمل کا ماخذ بنانا شریعت کی رو سے حرمت کے درجے میں ممنوع ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے بخت نصر اور طیطس کے ہاتھوں مسجد اقصیٰ کی تباہی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے بندے تھے جنھوں نے اس کی تکوینی مشیت کے تحت مسجد کی بے حرمتی کی، بنی اسرائیل کا قتل عام کیا اور ہر چیز کو تباہ و برباد کر کے رکھ دیا۔ ظاہر ہے کہ اللہ کی یہ تکوینی مشیت کسی بھی طرح ہمارے لیے شرعی ماخذ نہیں بن سکتی اور نہ کوئی مسلمان اس کی بنیاد پر مسجد اقصیٰ کے ساتھ اس سلوک کو جائز قرار دے سکتا ہے۔ خود اللہ تعالیٰ نے یہاں جس بات کو اپنی تکوینی مشیت کا نتیجہ قرار دیا ہے دوسرے مقام پر اسی طرز عمل کو اختیار کرنے پر نصاریٰ کی مذمت کی ہے۔ چنانچہ سورہ بقرہ میں یہ ارشاد فرمایا وَ مَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ وَ سَعٰى فِيْ خَرَابِهَا (اور اس سے بڑا ظالم کون ہے جو اللہ کی مسجدوں میں اس کا نام یاد کرنے سے روکے اور ان کو ویران کرنے کی کوشش کرے) نصاریٰ کے اس طرز عمل ہی کے حوالے سے وارد ہوا ہے جو انہوں نے مسجد اقصیٰ کی توہین اور یہود کو اس میں عبادت کرنے سے روکنے کے حوالے سے اپنا رکھا تھا۔'' (براہین: 252 - 251)

دوسرے نکتے کی شرح میں عمار خان لکھتے ہیں:

''دوسرے نکتے پر جو ہمارے استدلال کا وضاحت طلب نکتہ ہے ہم ذرا تفصیل سے گفتگو کریں گے۔ ہمارے نزدیک مسجد حرام سے مشرکین عرب کے

حق تولیت کی تنسیخ کو ایک حتمی اور ابدی شرعی حکم جبکہ مسجد اقصی کی تولیت سے یہود کے محروم کیے جانے کو محض ایک تکوینی امر قرار دینے کی دلیل یہ ہے کہ قران مجید نے رسول اللہ ﷺ کے مقصد بعثت اور آپ کی جدو جہد کے اہداف میں ان دونوں عبادت گاہوں کے حوالے سے یہ امتیاز بالکل واضح طور پر قائم کر دیا ہے اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی روشنی میں عملی لحاظ سے جو رویہ اختیار فرمایا وہ ان دونوں عبادت گاہوں کے حوالے سے قطعی مختلف اور متباین ہے۔

<u>پہلے مسجد حرام کے معاملے کو دیکھیے:</u>

قران مجید میں یہ بات نہایت اہتمام کے ساتھ ایک مسلسل مضمون (Recurrent theme) کے طور پر بیان ہوئی ہے کہ مسجد حرام کو مشرکین کے قبضے سے چھڑانا اور اس کو شرک و بدعت کے آثار سے بالکل پاک کر کے اصل حیثیت میں دوبارہ توحید کی دعوت کا عالمی مرکز بنا دینا رسول اللہ ﷺ کے مشن کا سب بڑا ہدف ہے۔ چنانچہ مشرکین پر اتمام حجت کے مرحلہ میں مسلمانوں پر یہ بات پورے تسلسل سے واضح کی جاتی رہی کہ مسجد حرام پر مشرکین کا کوئی حق نہیں، اس کے اصل حقدار اہل ایمان ہیں اور اگر مشرکین انہیں اس مسجد میں آنے اور وہاں عبادت کرنے سے روکیں تو مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ اپنے اس حق کے حصول کے لیے مشرکین کے ساتھ قتال کریں۔۔۔"

(براہین: 253)

مسجد حرام سے متعلق عمار خان نے اپنے دعوے کو مندرجہ ذیل آیتوں سمیت چند آیتوں سے استدلال کیا ہے:

1. اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا وَ یَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِیْ جَعَلْنٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءَ ۨ الْعَاكِفُ فِیْهِ وَ الْبَادِ. وَ مَنْ یُّرِدْ فِیْهِ بِاِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ اَلِیْمٍ. (سورہ حج:25)

(ترجمہ: جن لوگوں نے کفر کیا اور اللہ کی راہ سے روکنے لگے اور اس حرمت والی مسجد سے بھی جسے ہم نے تمام لوگوں کے لیے مساوی کر دیا ہے وہیں کے رہنے والے ہوں یا باہر کے ہوں، جو بھی ظلم کے ساتھ وہاں الحاد کا ارادہ کرے ہم اسے دردناک عذاب چکھائیں گے)۔

2. وَ مَا لَهُمْ اَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللّٰهُ وَ هُمْ يَصُدُّوْنَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ مَا كَانُوْا اَوْلِيَاءَهٗ اِنْ اَوْلِيَاؤُهٗ اِلَّا الْمُتَّقُوْنَ وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ. (سورہ انفال: 34)

(ترجمہ: اور ان میں کیا بات ہے کہ ان کو اللہ تعالیٰ سزا نہ دے حالانکہ یہ مسجد حرام سے روکتے ہیں جبکہ وہ اس کے متولی نہیں۔ اس کی تولیت کے حقدار تو صرف اہل تقویٰ ہیں لیکن ان میں سے اکثر لوگ علم نہیں رکھتے)۔

3. وَ اقْتُلُوْهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوْهُمْ وَ اَخْرِجُوْهُمْ مِّنْ حَيْثُ اَخْرَجُوْكُمْ وَ الْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ. (سورہ بقرہ: 191)

(ترجمہ: اور انہیں جہاں بھی پاؤ مار ڈالو اور جیسے انہوں نے تمہیں نکالا ہے تم بھی انہیں نکال دو۔ اور فتنہ قتل سے زیادہ سنگین جرم ہے)۔

<u>اب مسجد اقصیٰ سے اختیار کیے گئے رویے کو دیکھیے:</u>

''سورہ بنی اسرائیل میں ۔۔۔ اللہ تعالیٰ نے مسجد اقصیٰ کی تباہی و بربادی اور اس سے یہود کی بے دخلی کے دو معروف واقعات کا تذکرہ کرتے ہوئے بنی اسرائیل کو یاد دلایا ہے کہ یہ ان کی سرکشی اور فساد کے نتیجے میں رونما ہوئے تھے۔ مسجد اقصیٰ کے بارے میں یہ بات معلوم ہے کہ ان آیات کے نزول کے وقت وہ یہود کے زیر تصرف نہیں تھی بلکہ تباہ شدہ کھنڈر (Ruins) کی صورت میں ویران پڑی تھی۔ یہ بات بھی ظاہر ہے اللہ تعالیٰ کے علم میں تھی کہ مستقبل قریب میں اس عبادت گاہ کو آباد کرنے کا شرف عملاً مسلمانوں کو حاصل ہونے والا ہے۔ اگر یہود کے حق تولیت کی شرعی بنیادوں پر قطعی تنسیخ

مقصود ہوتی تو یہاں یہود سے صاف صاف یہ کہہ دینا چاہئے تھا کہ فساد اور سرکشی کے نتیجے میں اس مسجد سے بے دخلی کے بعد اب تمہارے اس پر دوبارہ متصرف ہونے کا کوئی امکان نہیں اور اس عبادت گاہ کی آبادی اور تولیت کا حق اب تمہارے بجائے ہمیشہ کے لیے مسلمانوں کے سپرد کر دیا جائے گا لیکن اس کے برعکس قران مجید صاف لفظوں میں یہ فرماتا ہے کہ اللہ کی رحمت سے پہلے کی طرح اب بھی اس مسجد کے دوبارہ بنی اسرائیل کے تصرف میں آنے کا امکان موجود ہے:

عَسٰی رَبُّكُمْ اَنْ يَّرْحَمَكُمْ وَ اِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا. (سورہ بنی اسرائیل: 8)

(ترجمہ: توقع ہے کہ تمہارا رب تم پر پھر رحمت کرے گا۔ اور اگر تم نے دوبارہ یہی روش اختیار کی تو ہم بھی تمہارے ساتھ یہی سلوک کریں گے)۔

عمار خان کے اس طویل کلام کا خلاصہ یہ چار نکات ہیں:

1۔ یہود کی عبادت گاہ مسجد اقصی (ہیکل سلیمانی) کی تباہی اور یہود کی جلا وطنی اگرچہ ان کی سرکشیوں کی وجہ سے ہوئی پھر بھی وہ ایک تکوینی معاملہ تھا اور اس کو شرعی حکم کا ماخذ نہیں بنایا جا سکتا کیونکہ دونوں کے دائرے جدا جدا ہیں۔

2۔ آیت وَ مَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ۔۔۔ الخ سے استدلال۔

3۔ مشرکین مکہ کی مسجد حرام کی تولیت کی تنسیخ شرعی ہے اور قران پاک کی متعدد آیات سے ثابت ہے جبکہ مسجد اقصی سے یہود کی تولیت کی شرعی منسوخی قران وحدیث کی کسی نص سے ثابت نہیں ہے۔

4۔ سورہ بنی اسرائیل کی آیت عَسٰی رَبُّكُمْ اَنْ يَّرْحَمَكُمْ وَ اِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا. سے یہود کے حق میں استدلال۔

پہلے نکتے کا جواب

ہم کہتے ہیں: امور شرعیہ اور امور تکوینیہ اور ان کے احکام میں فرق تسلیم ہے لیکن امور تکوینیہ کی حقیقت تک رسائی بھی ضروری ہے تا کہ تکوین کے پردے میں احکام شرعیہ

مستور نہ رہ جائیں۔ عمار خان سے یہی کوتاہی ہوئی ہے اور تکوین کے پس پردہ جو شرعی حکم ہے اس کو انہوں نے نہیں پہچانا۔

دیکھئے مسجد اقصی (ہیکل سلیمانی) کو حضرت سلیمان علیہ السلام نے خالص اللہ تعالیٰ کی عبادت وذکر کے لیے بنایا تھا۔ یہود کی سرکشیوں کی وجہ سے جن میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی رسالت کا انکار کرنا اور اپنی جانب سے ان کو سولی پر چڑھوانا بھی شامل ہیں (یہ علیحدہ بات ہے کہ وہ اس میں کامیاب نہ ہو سکے) قران پاک کی رو سے ایک نبی کی تکذیب تمام انبیاء ورسل کی تکذیب کے مرادف ہے اور کھلا کفر ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے آسمانوں پر اٹھا لیے جانے کے بعد ستر سال تک ان کو مہلت ملی لیکن وہ باز نہ آئے جس پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے طیطس (Titus) کو ان پر مسلط کیا گیا۔ طیطس نے مسجد اقصی کو بھی تباہ کیا اور یہود کو جلا وطن کیا اور یہود تتر بتر ہو کر رہ گئے۔

جب حضرت محمد ﷺ مبعوث ہوئے اور آپ کی بعثت بنی اسرائیل کی طرف بھی تھی تو یہود کو موقع ملا کہ وہ آپ ﷺ کی رسالت پر ایمان لائیں اور آپ کی اطاعت کریں اور اپنی ذلت وادبار سے نکل کر عروج حاصل کریں اور دیگر مسلمانوں کے ساتھ مل کر بیت المقدس کو فتح کریں اور مسجد اقصی کی تعمیر کریں۔ لیکن یہود نے من حیث القوم اس موقع سے فائدہ نہ اٹھایا اور پکے اور کھلے کافر رہے۔

امر تکوینی یعنی طیطس کے ہاتھوں 70ء میں مسجد اقصی کی بربادی اور یہود کی جلا وطنی کے پردے میں جو شرعی حکم پنہا ہے وہ یہ ہے کہ کافر کسی فی سبیل اللہ وقف کے متولی نہیں ہو سکتے۔ کسی زور زبردستی سے بن جائیں تو اور بات ہے ورنہ شرعاً وہ اس وقف کے متولی ہونے کی اہلیت نہیں رکھتے۔ یہ کفر و شرک ہی کی وجہ ہے کہ مشرکین مکہ سے بیت اللہ اور مسجد حرام کی تولیت لے لی گئی اور مسلمانوں کو ملی۔ یہ دونوں مسجدیں خالص توحید واطاعت وتسلیم پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بنائی تھیں۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ جب غلبہ مسلمانوں کو حاصل ہو اس وقت خالص توحید وتسلیم پر مبنی مسجد کا انتظام کافروں کے ہاتھ میں دیا جائے۔

دوسرے نکتے کا جواب

حنفیہ کے نزدیک یہود و نصاری مسلمانوں کی اور مسلمانوں کے زیر اہتمام و انتظام کسی بھی مسجد میں داخل ہو سکتے ہیں اور اس میں اپنے طریقے سے اپنی عبادت بھی کر سکتے ہیں جیسا کہ نجران کے عیسائی وفد کو رسول اللہ ﷺ نے مسجد نبوی میں ٹھہرایا اور وہاں انہوں نے اپنی عبادت بھی کی۔ غرض مسجد میں اللہ کا ذکر اور اللہ کی عبادت کرنا اور چیز ہے اور انتظام و اہتمام یعنی تولیت اور چیز ہے۔ مسجد اقصی (احاطہ ہیکل) میں کوئی عیسائی یا یہودی جائے اور اپنی عبادت کرے اور خدا کا ذکر کرے اس کا تو شریعت اس کو حق دیتی ہے لیکن ان پر تولیت کا حق نہ عیسائی کو دیتی ہے اور نہ یہودی کو دیتی ہے جس کی وجہ ہم اوپر بیان کر چکے کہ وہ عبادت گاہ خالص مسلم یعنی حضرت سلیمان علیہ السلام نے بنائی تھی جبکہ یہ دونوں قومیں کافر ہیں۔ ہاں زور و زبردستی سے وہ اس پر قبضہ کر لیں تو علیحدہ بات ہے لیکن شرعی حق ان کا پھر بھی نہ بنے گا۔

اس پر اگر عمار خان کہیں کہ تم نے ہماری بات بالآخر مان ہی لی بلکہ اس سے بھی زیادہ مان لی کہ یہودیوں کو موجودہ مسجد اقصی کے اندر بھی اور احاطہ کے اندر بھی داخل ہو کر اپنی عبادت کرنے کی اجازت دے دی اور وہ اس طرح کہ عبادت گاہ کے لیے عمارت کا ہونا شرط نہیں ہے اگر موجودہ مسجد سے باہر احاطہ کے کسی حصے کو یہود کے لیے خاص کر دیا جائے تو ہماری ہی بات پر آ گئے۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ مسجد میں اول تو پہلی دو حالتیں ہوتی ہیں

1۔ کبھی کبھار کوئی عیسائی یا یہودی مسجد میں آئے اور اپنی عبادت کر لے اور اس مسجد کی تولیت مسلمانوں کو حاصل ہو۔ یہ حالت جواز کی ہے۔

2۔ اجازت کا فائدہ اٹھا کر عیسائی یا یہودی بڑی نفری اکٹھی کر کے مسجد یا احاطہ میں آ جائیں اور اپنی عبادت کریں فرض بھی اور نفل بھی اور ان میں سے جو واپس جائیں ان کی جگہ اور یہودی آ جائیں اور اس طرح مسجد اور اس کے احاطے پر گویا قبضہ ہی جما لیں اور

مسلمانوں کے لیے تنگی پیدا کر دیں۔ ظاہر ہے کہ یہ عمل اجازت سے زائد ہے۔ چونکہ اسرائیل میں حکومت یہودیوں کی ہے اور وہاں یہودیوں کو بڑی تعداد میں بسایا گیا ہے اس لیے تغلب سے فائدہ اٹھا کر مسجد اور احاطہ مسجد پر غلبہ حاصل کرنے کے لیے ایسا کرنا آسان ہے لیکن یہ عمل کسی طرح بھی جائز نہیں ہوسکتا۔ غرض تولیت مسلمانوں کی ہو اور کوئی فتنہ نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک جواز ہوگا اور اگر فتنہ ہو تو جائز نہیں ہوگا کیونکہ ایسا کوئی عمل در حقیقت مسجد کی authority کو چیلنج کرنے والی بات ہے جس کی اجازت نہ ہوگی۔

عمار خان نے اپنے موقف کو ثابت کرنے اور دوسرے مسلمانوں کے موقف کو مجروح قرار دینے کے لیے جو تفصیل لکھی ہے اس کو نقل کرنے یا اس کا جواب دینے کی ضرورت نہیں کیونکہ ہم نے بنیادی اور قاعدے کی بات کی ہے۔

رہا عمار خان کا آیت وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ وَسَعٰى فِيْ خَرَابِهَا سے استدلال تو ہم کہتے ہیں کہ عمار خان نے استدلال میں ابہام سے کام لیا ہے جس سے مطلب واضح نہیں ہے۔ انہوں نے لکھا کہ ”یہ ارشاد نصاری کے اس طرز عمل ہی کے حوالے سے وارد ہوا ہے جو نصاری نے مسجد اقصی کی توہین اور یہود کو اس میں عبادت کرنے سے روکنے کے حوالے سے اپنا رکھا تھا۔“

عمار خان کی مراد اگر یہ ہے کہ نصاری یہود دشمنی میں اپنے بت پرست اسلاف یعنی طیطس کے فعل پر خوش تھے تو بالفعل مسجد برباد کرنا اور اس میں عبادت سے روکنا یہ ایک علیحدہ فعل ہے اور اس پر راضی ہونا ایک علیحدہ فعل ہے۔ دونوں کی حقیقت جدا جدا ہے۔

اور اگر عمار خان کی مراد یہ ہے کہ نصاری اسلام سے پہلے اپنے دور حکومت میں یہود کو مسجد اقصی کی جگہ پر عبادت کرنے کی اجازت نہ دیتے تھے تو ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ مسجد میں عبادت کرنا ایک جدا چیز ہے اور مسجد کا متولی ہونا جدا چیز ہے۔ نصاری کے دور میں یہودیوں نے شاید ان سے مسجد اقصی کی ان کی تولیت بحال کرنے کی درخواست بھی نہ کی ہو۔

غرض عمار صاحب کا اس آیت سے استدلال بے بنیاد ہے۔

تیسرے نکتے کا جواب

یہ تو ٹھیک ہے کہ قران پاک اور حدیث میں صریح طور پر نہیں کہا گیا کہ مسجد اقصی پر یہود کی تولیت کا حق منسوخ کیا جاتا ہے لیکن قران و حدیث میں موجود ضابطوں سے تو بداہۃً یہی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

چوتھے نکتے کا جواب

عمار خان نے اس آیت کو دلیل بنایا ہے

عَسٰی رَبُّکُمْ اَنْ یَّرْحَمَکُمْ وَ اِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا. (سورہ بنی اسرائیل:8)

(ترجمہ: توقع ہے کہ تمہارا رب تم پر پھر رحمت کرے گا۔ اور اگر تم نے دوبارہ یہی روش اختیار کی تو ہم بھی تمہارے ساتھ یہی سلوک کریں گے)۔

اس آیت سے عمار خان کا استدلال پیچھے گذر چکا ہے۔ اس کے جواب میں پہلے اس بات کو دیکھئے کہ خود قران یہود کے بارے میں کیا کہتا ہے۔

(i) وَ ضُرِبَتْ عَلَیْهِمُ الذِّلَّةُ وَ الْمَسْكَنَةُ وَ بَآءُوْا بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ كَانُوْا یَكْفُرُوْنَ بِاٰیٰتِ اللّٰهِ وَ یَقْتُلُوْنَ النَّبِیّٖنَ بِغَیْرِ الْحَقِّ ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَّ كَانُوْا یَعْتَدُوْنَ. (سورہ بقرہ: 61)

ترجمہ: اور ڈال دی گئی ان پر ذلت اور محتاجی اور پھرے وہ اللہ کا غصہ لے کر۔ یہ اس لیے ہوا کہ وہ احکام الٰہیہ کا انکار کرتے تھے اور انبیاء کو ناحق قتل کرتے تھے۔ اور (خود احکام الٰہیہ کا انکار کرنا اور انبیاء کو قتل کرنا) اس وجہ سے تھے کہ وہ نافرمان تھے اور حد شرع سے نکلتے تھے۔

(ii) ضُرِبَتْ عَلَیْهِمُ الذِّلَّةُ اَیْنَ مَا ثُقِفُوْۤا اِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللّٰهِ وَ حَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ وَ بَآءُوْا بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَ ضُرِبَتْ عَلَیْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ كَانُوْا یَكْفُرُوْنَ بِاٰیٰتِ اللّٰهِ وَ یَقْتُلُوْنَ الْاَنْۢبِیَآءَ بِغَیْرِ حَقٍّ ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَّ كَانُوْا یَعْتَدُوْنَ.

ترجمہ: ڈال دی گئی ان پر ذلت جہاں کہیں پائے جائیں الا یہ کہ ان کو عہد حاصل ہو اللہ سے اور عہد حاصل ہو لوگوں سے اور لوٹے اللہ کے غضب کے ساتھ اور ڈال دی گئی ان پر محتاجی۔ یہ اس وجہ سے کہ وہ احکام الٰہیہ کا انکار کرتے تھے اور انبیاء کو ناحق قتل کرتے تھے اور (خود ان کا خدائی احکام کا انکار کرنا اور انبیاء کو قتل کرنا) یہ اس وجہ سے تھا کہ وہ نافرمان تھے اور حد شرع سے نکلتے تھے۔

(حبل من اللہ) سے مراد اسلام قبول کرنا اور (حبل من الناس) سے مراد ہے لوگوں سے معاہدہ کرنا، مسلمانوں سے کریں تو ذمی بن جائیں گے اور اس طرح جان و مال کی حفاظت حاصل کریں گے اور کافروں سے کریں تو ایسا ہوگا جیسا کہ اسرائیل کی ریاست ہے کہ امریکہ اور یورپ کی اسے مکمل سرپرستی حاصل ہے۔

(iii) لُعِنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْۢ بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ عَلٰي لِسَانِ دَاوٗدَ وَ عِيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَّ كَانُوْا يَعْتَدُوْنَ. (سورہ مائدہ: 78)

(ترجمہ: بنی اسرائیل میں سے جن لوگوں نے کفر کیا ان پر داود علیہ السلام اور عیسی بن مریم علیہ السلام کی زبانی لعنت کی گئی۔ یہ اس وجہ سے کہ وہ نافرمان تھے اور سرکشی کرتے تھے)

تفسیر عثمانی میں اس کی شرح یہ ہے:

"یوں تو تمام کتب سماویہ میں کافروں پر لعنت کی گئی ہے لیکن بنی اسرائیل کے کافروں پر جب وہ عصیان و تمرد میں حد سے گذر گئے کہ نہ مجرم کسی طرح ارتکاب جرم سے باز آتا تھا اور نہ غیر مجرم مجرم کو روکتا تھا بلکہ سب شیر و شکر ہو کر بے تکلف ایک دوسرے کے ہم پیالہ و ہم نوالہ بنے ہوئے تھے ۔۔۔ تب خدا نے حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت مسیح علیہ السلام کی زبان سے ان پر لعنت (یعنی رحمت سے دوری) کی۔ جیسے گناہوں پر ان کی جسارت حد سے گذر چکی تھی یہ لعنت بھی جو ایسے جلیل القدر انبیاء کے توسط سے کی گئی، غیر معمولی طور پر تباہ کن ثابت ہوئی۔

غالبا اسی لعنت کے نتیجہ میں ان کے بہت سے افراد ظاہرا و باطنا بندر اور خنزیر کی شکل میں مسخ کر دیے گئے اور باطنی مسخ کا دائرہ اس قدر وسیع ہوا کہ ان کے بہت سے لوگ آج (یعنی ان آیتوں کے نزول کے وقت) ان مسلمانوں کو چھوڑ کر جو خدا کی تمام کتب سماویہ تمام انبیاء کی تصدیق و تعظیم کرتے ہیں مشرکین مکہ سے جو خالص بت پرست اور نبوات وغیرہ سے جاہل محض ہیں مسلمانوں کے خلاف دوستی گانٹھتے ہیں۔ اگر ان اہل کتاب (یعنی یہود) کو خدا پر، نبی پر اور وحی الٰہی پر واقعی اعتقاد ہوتا تو کیا یہ ممکن تھا کہ اس قوم کی ضد میں جو ان تمام چیزوں کو مکمل طور پر مانتے ہیں بت پرستوں سے ساز باز کرتے۔ یہ بے حسی، بد مذاقی اور خدا پرستوں سے بھاگ کر بت پرستوں سے دوستی کرنا اسی لعنت و پھٹکار کا اثر ہے جس نے انہیں خدا کی رحمت عظیمہ سے کوسوں دور پھینک دیا ہے۔"

مذکورہ تفصیل کے تناظر میں اب مذکورہ آیت کو پڑھیے:

وَ قَضَيْنَا اِلٰى بَنِيْ اِسْرَاۗءِيْلَ فِي الْكِتٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْاَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ لَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيْرًا فَاِذَا جَاۗءَ وَعْدُ اُوْلٰىهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ اُولِيْ بَاْسٍ شَدِيْدٍ فَجَاسُوْا خِلٰلَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُوْلًا. ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَ اَمْدَدْنٰكُمْ بِاَمْوَالٍ وَّ بَنِيْنَ وَ جَعَلْنٰكُمْ اَكْثَرَ نَفِيْرًا . اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ وَ اِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا فَاِذَا جَاۗءَ وَعْدُ الْاٰخِرَةِ لِيَسُوْۗءٗا وُجُوْهَكُمْ وَ لِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوْهُ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَّ لِيُتَبِّرُوْا مَا عَلَوْا تَتْبِيْرًا.

(ترجمہ: اور ہم نے بنی اسرائل کی طرف تقدیر کی کتاب میں طے کر دیا تھا کہ اے بنی اسرائیل! تم اپنی نافرمانی کے سبب زمین میں دو بار ضرور فساد کرو گے اور ضرور بڑی سرکشی کرو گے اور اس کی پاداش میں تم کو ہر مرتبہ سخت عذاب کا سامنا ہوگا۔ چنانچہ ایسے ہی ہوا جس کی تفصیل یہ ہے کہ پھر جب ان دو میں سے پہلا وعدہ پورا ہونے کا وقت تو 587 قبل مسیح میں ہم نے بخت نصر کی سرکردگی میں اپنے سخت جنگجو بندے تم پر مسلط کر دیے جنہوں نے تمہیں شکست دی پھر وہ

تمہارے شہروں میں گھروں کے اندر گھس گئے اور سخت قتل و غارت کی اور خدا کا وہ وعدہ پورا ہونا ہی تھا۔ پھر جب تم تائب اور نادم ہوئے تو ہم نے ان پر تمہارا غلبہ لوٹا دیا اور اموال و نرینہ اولاد سے تمہاری مدد کی اور ہم نے تم کو تعداد اور نفری میں بہت زیادہ کر دیا۔۔۔۔۔ پھر جب تم نے دوبارہ فساد برپا کیا تو ہمارے عذاب کا دوسرا وعدہ آیا اور ٹائٹس رومی کی قیادت میں ہم نے اپنے دوسرے جنگجو بندے تم پر مسلط کیے تاکہ وہ تمہیں مار مار کر تمہارے چہرے بگاڑ دیں اور تاکہ وہ مسجد اقصیٰ میں داخل ہوں اور اس کو وہ بے حرمت و برباد کریں جیسا کہ دشمن اس میں پہلی مرتبہ داخل ہوئے تھے اور اس کی بے حرمتی کی تھی اور تاکہ جہاں جہاں وہ غلبہ پائیں سب کچھ تباہ و برباد کر دیں۔ (یہ ترجمہ کچھ وضاحتوں کے ساتھ ہے)

دو بربادیوں کے مذکورہ بالا مضمون کے بعد قرآن پاک میں ارشاد ہے:

عَسٰى رَبُّكُمْ اَنْ يَّرْحَمَكُمْ وَ اِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا. (سورہ بنی اسرائیل:8)

ترجمہ: شاید کہ تمہارا رب تم پر مہربانی کرے جس کی صورت یہ ہے کہ تم حضرت محمد ﷺ کے تابع ہو جاؤ۔ ان کے تابع اور امتی ہو کر تم دوبارہ سلطنت اور غلبہ حاصل کر لو گے۔ اور اگر تم پھر وہی شرارت اور فساد کرو گے (یعنی اللہ کے رسول حضرت محمد ﷺ کو جھٹلاؤ گے اور مسلمانوں کے خلاف سازشی حرکتوں میں لگے رہو گے) تو ہم بھی تمہارے ساتھ دنیا میں سزا و عذاب کا وہی معاملہ کریں گے۔

اس آیت کا جو مطلب ہم نے ذکر کیا ہے یہی صحیح ہے کیونکہ ان پر ہمیشہ کے لیے خدا کا غضب نازل ہو چکا تھا اور ہمیشہ کے لیے ان پر ذلت اور مسکنت مار دی گئی تھی۔ اس شدید سزا سے نکلنے کا صرف ایک ہی ذریعہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے پورے عالم کے لیے مبعوث حضرت محمد ﷺ کی نبوت کو تسلیم کر لو اور اسلام قبول کر لو تو اہل اسلام جب بیت المقدس کو فتح کریں گے تو دیگر مسلمانوں کی طرح تم بھی فاتح اور غالب کہلاؤ گے۔ اور اگر تم پھر بھی اپنی سرکشی میں مبتلا رہو گے اور ان کی نبوت کو تسلیم نہ کرو گے تو ہم تم کو عذاب میں مبتلا کیے رکھیں گے۔

لیکن عمار خان نے مدعی سست گواہ چست کے رویہ کو اختیار کیا اور یہود کی خاطر اس آیت کا مطلب تک بدل دیا اور لکھتے ہیں:

> ''یعنی قران مجید واقعہ اسراء کے بعد بھی اس بات کا امکان تسلیم کرتا ہے کہ اللہ کی رحمت سے یہود کو (یہودی رہتے ہوئے۔عبدالواحد) دوبارہ اپنے مرکز عبادت کی بازیابی اور اس میں سلسلہء عبادت کے احیاء کا موقع ملے اگر چہ یہ موقع بھی پہلے مواقع کی طرح اطاعت اور حسن کردار کے ساتھ مشروط ہوگا''۔ (براہین: 402)

ہم کہتے ہیں:

(i) بھلا بتایئے واقعہ اسراء کے بعد یعنی حضرت محمد ﷺ کی عالمی نبوت و رسالت کے ظاہر ہونے کے بعد آپ ﷺ پر ایمان لائے بغیر کونسی عبادت، کونسی اطاعت اور کونسا حسن کردار مقبول ہے۔

(ii) سورہ بنی اسرائیل میں بنی اسرائیل یعنی یہودیوں کے عروج و زوال کے جو دو واقعات ذکر ہوئے وہ یہودیوں کی حکومت کے زمانے کے تھے۔یعنی وہ آزاد تھے اور ان کی حکومت قائم تھی۔پہلی دفعہ کے بعد بھی ان کو آزادی ملی اور ارض مقدس میں ان کی حکومت بنی اور انہوں نے اس دوران بیت المقدس میں تباہ شدہ ہیکل سلیمانی کی جگہ پر ایک نئی عبادت گاہ تعمیر کی۔پھر دوسری مرتبہ سرکشی کی تو رومیوں نے ان کی عبادت گاہ کو بھی برباد کیا اور یہودیوں کو بھی وہاں سے جلاوطن کیا۔پھر واقعہ اسراء کے بعد قران پاک نے کہا شاید کہ تمہارا رب تم پر رحمت کرے۔عمار خان کے اخذ کردہ مطلب کو لیں تو سیاق وسباق سے یہ مطلب نکلے گا کہ توقع ہے کہ تمہارا رب تم کو دوبارہ ارض مقدس کی حکمرانی دیدے اور یہ اس کی یہودیوں پر رحمت کا مظہر ہوگی۔اب دیکھیے یہودیوں کو جن پر اللہ تعالٰی کا دائمی غضب نازل ہوا اور جن پر دائمی ذلت و مسکنت مسلط کر دی گئی اور جنھوں نے حضرت عیسی علیہ السلام اور حضرت محمد ﷺ کی رسالت کا انکار کیا تقریباً دو ہزار سال کے بعد عیسائیوں کی مدد سے حکومت ملی ہے اور اس کی بقاء بھی عیسائیوں کے طفیل ہے۔اسرائیل کی ریاست کو عمار خان اور ان کے استاد جاوید غامدی کے علاوہ شاید کوئی

بھی رحمت الٰہیہ نہ کہہ سکے۔

عمار خان نے آیت کا جو مطلب لیا ہے نہ جانے کیوں انہوں نے اس کو صرف ہیکل سلیمانی یا مسجد اقصیٰ کی تولیت تک محدود رکھا ہے پورے بیت المقدس پر منطبق نہیں کیا (یعنی انہوں نے کہا کہ اللہ کی رحمت سے یہود کو دوبارہ اپنے مرکز عبادت کی بازیابی کا اور اس میں سلسلہ عبادت کے احیاء کا موقع ملا حالانکہ ان کو یہ کہنا چاہیے تھا کہ پچھلے دو موقعوں کی طرح اللہ اپنی رحمت سے پھر ان کو بیت المقدس پر حکومت و آزادی عطا فرمائے جو کہ اسرائیل کی صورت میں انہیں مل گئی)۔شاید یہ عمار خان کی جانب سے تقیہ پر عمل ہو۔ بہر حال ایک طرف یہودیوں کی حکومت کو سامنے رکھئے اور دوسری طرف عمار خان کی یہودیوں کے لیے دردمندی دیکھیے۔ لکھتے ہیں:

> ''مرکز عبادت اور قبلہ کی حیثیت رکھنے والے مقام کے احترام اور اس کے ساتھ وابستگی کی جو کیفیت مذاہب عالم کے ماننے والوں میں پائی جاتی ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔ اسی طرح یہود کی شریعت میں ہیکل کے مقام و حیثیت، اس کی تباہی و بربادی پر ان کے دلوں میں ذلت و رسوائی کے احساسات اور اس کی بازیابی کے حوالے ان کے سینوں میں صدیوں سے تڑپنے والے مذہبی جذبات بھی ایک مسلمہ حقیقت ہیں۔ یہ ایک نہایت اعلیٰ، مبارک اور فطری جذبہ ہے اور خود قرآن مجید یہود سے ان کے اس مرکز عبادت چھن جانے کی وجہ ان کے اخلاقی جرائم کو قرار دینے کے ساتھ ساتھ اس امکان کو بھی صراحتاً تسلیم کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے اور ان کی آزمائش کے لیے اس مرکز کو دوبارہ ان کے تصرف میں دے دے''۔ (براہین: 400)

تنبیہ

سورہ بنی اسرائیل کی آیت 7 اور 8 سے عمار خان کے استدلال پر جو اعتراض ہم نے کیا وہ ان کے سامنے پہلے ہی آچکا ہے اور انہوں نے اس کا جواب بھی دینے کی

کوشش بھی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"بعض اہل علم کا یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت کے بعد یہود کے حق میں اس وعدے کا پورا ہونا آپ پر ایمان لانے کے ساتھ مشروط ہو گیا تھا اور چونکہ آپ کی طرف سے اتمام حجت کے باوجود وہ ایمان نہیں لائے اس لیے اس وعدے کے پورا ہونے کا امکان اب ان کے حق میں باقی نہیں رہا۔" (براہین: 262)

عمار صاحب لکھتے ہیں کہ بعض علماء کی یہ بات دو وجوہ سے بالکل بے معنی ہے:

ایک تو یہ کہ جب اسلامی شریعت میں یہود کو ایک مذہبی گروہ کے طور پر باقی رہنے اور مذہب پر پوری آزادی کے ساتھ عمل کرنے کا حق دیا گیا اور ان کے مذہبی مقامات و شعائر کے احترام کی تلقین کی گئی ہے تو ان کو اپنے قبلے سے محروم کرنے کی کیا تک ہے؟ کسی مذہبی گروہ سے یہ کہنا کہ تمہیں اپنے مذہب پر قائم رہنے کا تو پورا پورا حق ہے اور ہماری طرف سے تمہارے مذہبی شعائر و مقامات کو بھی پوری طرح تحفظ حاصل ہوگا۔ لیکن اگر تم اپنے قبلے کے ساتھ کوئی تعلق باقی رکھنا اور اس میں عبادت کا حق حاصل کرنا چاہتے ہو تو اس کے لیے تمہیں اپنے مذہب سے دستبرداری اختیار کر کے ہمارے مذہب میں آنا ہوگا۔ آخر ایک مذاق نہیں تو اور کیا ہے؟

ہمارا جواب

اوپر ہم وضاحت سے بتا چکے ہیں کہ مسجد اقصیٰ میں عبادت کرنا اور اللہ کا ذکر کرنا یہ اور چیز ہے اور مسجد اقصیٰ کی تولیت اور چیز ہے۔ قبلہ ہونے کی وجہ سے اس کی سمت کی طرف رخ کر کے عبادت کرنا اور وہاں جا کر بھی عبادت کرنا اہل کتاب کو اس کی اجازت ہے لیکن اس کے لیے یہود کو اس کی تولیت کا حق بھی ہو یہ ضروری نہیں۔ عام حالات میں یہود اس کی زیارت کے لیے جا سکتے ہیں، وہاں اپنے طور پر عبادت کر سکتے ہیں اور قبلے کی وجہ سے اپنی عبادت میں خواہ وہ کہیں بھی ہو اس کی طرف رخ کر سکتے ہیں۔ ان امور کے لیے یہود کا متولی ہونا شرط نہیں ہے۔ آخر دو ہزار سال سے یہود

عبادت نہیں کر رہے اور اپنی نماز و عبادت کا رخ قبلہ اول کی طرف نہیں کر رہے۔

لیکن عمار خان کا مشن تو جب پورا ہوتا ہے جب وہ یہودیوں کی ہمدردی کی ترنگ میں مسلمانوں پر طنز کرتے ہوئے یوں کہیں:

1۔ ''تمہیں اپنے مذہب پر رہنے کا پورا حق ہے''

2۔ ''تمہارے مذہبی شعائر و مقامات کو بھی پوری طرح تحفظ حاصل ہوگا''

3۔ ''اگر تم اپنے قبلے کے ساتھ کوئی تعلق باقی رکھنا اور اس میں عبادت کا حق حاصل کرنا چاہتے ہو تو اس کے لیے تمہیں یہودیت چھوڑ کر اسلام قبول کرنا ہوگا''

غرض عمار خان خود بھی گمراہی کے چکر میں گھوم رہے ہیں اور دوسروں کو اپنے ساتھ گھمانا چاہتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے اتمام حجت بدیہی طور پر صرف جزیرہ عرب کے یہود پر ہوا تھا نہ کہ پوری دنیا کے یہودیوں پر۔ جزیرہ عرب کے یہود دنیا کے مختلف خطوں میں پھیلے ہوئے بنی اسرائیل کا صرف ایک حصہ تھے۔ اب یہ بات کیسے معقول اور مبنی بر انصاف ہوسکتی ہے کہ جزیرہ عرب پر اتمام حجت کی بنیاد پر ایشیا، افریقہ اور یورپ کے مختلف خطوں میں پھیلے ہوئے ان سارے یہودیوں پر بھی تنسیخ تولیت کا فیصلہ صادر کر دیا جائے جن پر اتمام حجت تو درکنار ابھی رسول اللہ ﷺ کی بعثت کی خبر بھی نہیں پہنچی تھی۔'' (براہین: 262 , 263)

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہود تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی رسالت کا انکار کر کے کافر ہو گئے تھے اور ایک نبی کے قائم کیے ہوئے وقف کی تولیت کے اہل نہ رہے تھے۔ 70 سال کی مہلت کے بعد ان پر اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل ہوا اور مسجد اقصی (ہیکل سلیمانی) کو بھی برباد کیا گیا اور یہود بھی جلا وطنی پر مجبور کیے گئے۔ ان کی عدم تولیت کا مدار ان کے کفر پر ہے نہ کہ رسول اللہ ﷺ کے اتمام حجت کرنے پر۔

غرض عمار صاحب خلط مبحث کرنے میں خوب تیز ہیں۔

دوسری دلیل: اعلیٰ اخلاقیات پر عمل کرنے کا حکم

عمار خان کو یہودیوں کا اتنا غم ہے کہ وہ مسجد اقصیٰ کی تولیت کا قانونی و شرعی حق سلمانوں کے لیے ماننے کے باوجود مسلمانوں کو ہی سمجھاتے ہیں کہ وہ اپنے حق کا دعویٰ نہ کریں اور اخلاقیات پر عمل کریں اور یہود کے مذہبی جذبات کی رعایت کریں۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''تاہم قانونی (یعنی شرعی ۔۔۔عبدالواحد) پہلو کو اس معاملے کا واحد قابل لحاظ پہلو سمجھنے کے عام نقطہ نظر سے ہمیں اختلاف ہے اور زیر نظر تحریر میں ہم اسی نکتے کی توضیح کرنا چاہتے ہیں۔
>
> ہماری رائے یہ ہے کہ اس نوعیت کے مذہبی تنازعات میں قرآن وسنت کی رو سے اصل قابل لحاظ چیز جس کی رعایت مسلمانوں کو لازماً کرنی چاہیے وہ اخلاقی پہلو ہے''۔ (براہین: 246)
>
> ۔۔۔۔ ہر شخص یہ ماننے پر مجبور ہوگا کہ مسجد اقصیٰ کے معاملے میں کوئی فیصلہ کرنے کے لیے اصل معیار کی حیثیت محض قانون اور واقعاتی استحقاق کو نہیں بلکہ ان اعلیٰ اخلاقی اصولوں کو حاصل ہونی چاہیے جن کی رعایت کی تلقین اسلام نے اہل کتاب کے حوالے سے کی ہے۔ عام مذہبی اخلاقیات کا بھی یہ ایک مسلمہ اصول ہے کہ عبادت گاہوں کے بارے میں کوئی فیصلہ کرنے کے لیے جس چیز کو سب سے بڑھ کر رکھا جانا چاہیے وہ خود اہل مذہب کے اعتقادات اور ان کا مذہبی قانون ہے۔ (عمار خان کی فنکاری دیکھیے۔ کہتے ہیں کہ مسلمان اپنے مذہبی قانون کو چھوڑ کر اخلاقیات پر عمل کرتے ہوئے یہودیوں کے مذہبی قانون کا سب سے بڑھ کر لحاظ رکھیں۔ عبدالواحد)''

عمار خان کی مزید کچھ عبارتیں ملاحظہ ہوں اور یہود جیسی مبغوض قوم کے لیے ان کے درد دل کی داد دیجیے۔ عمار خان لکھتے ہیں:

> ''لیکن ہمیں اس بات کو ماننے میں شدید تردد ہے کہ (شرعی قانونی حق

کا) یہ موقف اس اعلیٰ اخلاقی معیار کے ساتھ بھی مطابقت رکھتا ہے جس کی تعلیم اہل کتاب اور ان کی عبادت گاہوں کے متعلق اسلام نے دی ہے۔ قانون کے بارے میں ہر شخص یہ بات جانتا ہے کہ اس کی غرض اعلیٰ اخلاقیات کے فروغ سے نہیں بلکہ نزاعات کے تصفیے سے ہوتی ہے۔ اس عملی زاویہ نگاہ کے باعث بعض دفعہ ایک قانونی فیصلے میں ان بلند تر اور آئیڈیل اخلاقی تصورات کو نظر انداز کرتے ہوئے جن کی پاسداری ایک فریق کو محض یک طرفہ طور پر (Unilaterally) کرنی چاہیے اخلاقیات کے اس کم سے کم درجے کو بنیاد بنا لیا جاتا ہے جس کی پابندی پر فریقین کو مجبور کیا جا سکے۔ اور یہ صورت اس لیے اختیار کی جاتی ہے تاکہ کم سے کم عملی الجھنوں کو سلجھانا پڑے۔۔۔۔

اخلاقیات کا اس سے بلند تر درجہ یہ ہے کہ اپنے حق کے تحفظ کے ساتھ ساتھ دوسرے فریق کے جذبات واحساسات کو بھی ہمدردی کی نگاہ سے دیکھے اور کوئی قانونی جبر نہ ہو تو بھی اعلیٰ ظرفی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اپنے حق میں دوسرے فریق کو شریک کر لے۔

یہی صورت حال احاطہ ہیکل کی تولیت کے معاملے کی ہے۔۔۔ لیکن اخلاقیات کا اس سے ایک برتر درجہ بھی ہے جس کی تعلیم قرآن مجید نے خاص طور پر عبادت گاہوں کے حوالے سے دی ہے اور وہ یہ کہ خدا کی عبادت چونکہ نیکی اور تقویٰ کا عمل ہے اس لیے کسی گروہ کو اس کی عبادت گاہ میں جو اس کے روحانی و قلبی جذبات کا مرکز ہے عبادت کرنے سے نہ روکا جائے بالخصوص جبکہ وہاں سے اس کی بے دخلی ظلماً وقہراً اور مذہبی و اخلاقی اصولوں کی پامالی کے نتیجے میں آئی ہو"۔ (براہین: 326, 327)

یہودیوں کے لیے اپنا غم دل دکھانے کو لکھتے ہیں:

"ہمارے نزدیک اس معاملے میں سب سے نازک سوال امت مسلمہ کی اخلاقی پوزیشن کا ہے۔ باب چہارم میں ہم امت مسلمہ کے حالیہ نقطہ نظر کے

اخلاقی مضمرات کو واضح کرتے ہوئے یہ گذارش کر چکے ہیں کہ امت مسلمہ کے سیاسی اور معاشرتی وجود کی بامقصد بقا کے لیے سب سے پہلے اس کے اخلاقی وجود کا تحفظ ضروری ہے۔ اگر امت کسی معاملے میں اجتماعی طور پر ایک غیر اخلاقی رویہ اختیار کیے ہوئے ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ایک نہایت سنگین صورت حال ہے جس کی اصلاح کی کوشش باقی تمام کوششوں سے بڑھ کر ہونی چاہیے۔ کسی قوم کو داخلی احتساب پر آمادہ کرنا ویسے بھی کوئی آسان کام نہیں لیکن اس کے ساتھ جب اجتماعی نفسیات میں یہ غرہ بھی ہو کہ ہم تو خدا کی آخری شریعت کے حامل اور افضل الرسل کی امت ہیں جبکہ ہمارا مخالف گروہ ایک مغضوب وملعون گروہ ہے تو عدل وانصاف اور غیر جانب داری کی دعوت فی الواقع کوئی آسانی سے ہضم ہونے والی چیز نہیں رہ جاتی۔'' (براہین: 379)

ہمارا جواب

ہم یہ پہلے واضح کر چکے ہیں کہ مسجد اقصیٰ حضرت سلیمان علیہ السلام کی بنائی ہوئی عبادت گاہ تھی جو اس لیے تھی کہ ان پر سچے ایمان والے اور سچے تابعدار اس میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کریں۔ قران پاک نے واضح کیا کہ بہت سی وجوہات سے مثلاً انبیاء علیہم السلام کو قتل کرنا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی رسالت اور حضرت محمد ﷺ کی عالمی رسالت کا انکار وغیرہ سے وہ ایمان والے نہ رہے کافر ہو گئے اور ان پر بحیثیت یہود اللہ تعالیٰ کا غصہ اور لعنت ہے اور ذلت ومسکنت مسلط ہے۔ اور ان کی یہ سزا دائمی ہے۔ اپنے کفر کی وجہ سے وہ اس کے قابل نہ رہے کہ اللہ تعالیٰ کے ایک مخلص اور فرمانبردار نبی اور حاکم کے قائم کیے ہوئے وقف کے متولی بنیں۔

ان حالات میں دنیا بھر کی اخلاقیات بشرطیکہ وہ اخلاقیات ہوں کبھی یہ نہ کہیں گی کہ جو وقف اللہ تعالیٰ کے مخلص اور فرمانبردار نبی نے قائم کیا ہو وہ ایسے ملعون کافروں کی تولیت میں دے دیا جائے بلکہ یہ کہیں گی کہ اس کے اہل اب وہ لوگ ہیں جو ان نبی کی

طرح اللہ تعالیٰ کو اور تمام رسولوں کو صحیح طور پر ماننے والے ہوں اور وقت کی شریعت کے معترف ہوں۔

تیسری دلیل: مذہبی جذبات کی رعایت کرنے کا حکم

عمار خان لکھتے ہیں:

''۔۔۔مسجد اقصیٰ کی حیثیت یہود کے نزدیک کسی عام عبادت گاہ کی نہیں بلکہ وہی ہے جو مسلمانوں کے نزدیک مسجد حرام اور مسجد نبوی کی ہے۔ مسلمان اپنی عام عبادت گاہوں کے برخلاف ان دونوں مساجد کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ اگر خدانخواستہ کبھی وہ ان کے ہاتھ سے چھن جائیں اور کسی دوسرے مذہب کے پیروکار اسے اپنی مذہبی یا دنیاوی سرگرمی کا مرکز بنالیں تو ان پر سے مسلمانوں کا حق ختم ہو جائے گا۔ اپنے قبلے کے بارے میں یہ احساسات و جذبات دنیا کے تمام مذاہب کے ماننے والوں میں پائے جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی عبادت گاہوں کے حوالے سے مانا جانے والا یہ اصول عدل و انصاف کی رو سے دوسرے مذاہب کی عبادت گاہوں کے لیے بھی تسلیم کیا جانا چاہیے۔۔۔۔''

اس عبادت گاہ کے ساتھ قوم یہود کی قلبی وابستگی اور اس کی بازیابی کے لیے ان کی تمناؤں اور امیدوں کی تصویر خود مولانا مودودی نے یوں پیش کی ہے:

دو ہزار برس سے دنیا بھر کے یہودی ہفتے میں چار مرتبہ یہ دعائیں مانگتے رہے ہیں کہ بیت المقدس پھر ہمارے ہاتھ آئے اور ہم ہیکل سلیمانی کو پھر تعمیر کریں۔ ہر یہودی گھر میں مذہبی تقریبات کے موقع پر اس تاریخ کا پورا ڈراما کھیلا جاتا رہا ہے کہ ہم مصر سے کس طرح نکلے اور فلسطین میں کس طرح سے آباد ہوئے اور کیسے بابل والے ہم کو لے گئے اور ہم کس طرح سے فلسطین سے نکالے گئے اور تتر بتر ہوئے۔ اس طرح یہودیوں کے بچے بچے کے دماغ میں یہ بات ۲۰

صدیوں سے بتائی جا رہی ہے کہ فلسطین تمہارا ہے اور تمہیں واپس ملنا ہے اور تمہارا مقصد زندگی یہ ہے کہ تم بیت المقدس میں ہیکل سلیمانی کو پھر تعمیر کرو۔ بارہویں صدی کے مشہور یہودی فلسفی موسیٰ بن میمون (Maimonides) نے اپنی کتاب شریعت یہود (The Code of Jewish Law) میں صاف صاف لکھا ہے کہ ہر یہودی نسل کا یہ فرض ہے کہ وہ بیت المقدس میں ہیکل سلیمانی کو از سر نو تعمیر کرے۔۔۔''

عمار خان کی یہودیوں کے لیے مزید دردمندی دیکھیے۔ لکھتے ہیں:

''مرکز عبادت اور قبلہ کی حیثیت رکھنے والے مقام کے احترام اور اس کے ساتھ وابستگی کی جو کیفیت مذاہب عالم کے ماننے والوں میں پائی جاتی ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔ اسی طرح یہود کی شریعت میں ہیکل کے مقام و حیثیت، اس کی تباہی و بربادی پر ان کے دلوں میں ذلت و رسوائی کے احساسات اور اس کی بازیابی کے حوالے ان کے سینوں میں صدیوں سے تڑپنے والے مذہبی جذبات بھی ایک مسلمہ حقیقت ہیں۔ یہ ایک نہایت اعلیٰ، مبارک اور فطری جذبہ ہے اور خود قرآن مجید یہود سے ان کے اس مرکز عبادت چھن جانے کی وجہ ان کے اخلاقی جرائم کو قرار دینے کے ساتھ ساتھ اس امکان کو بھی صراحتاً تسلیم کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے اور ان کی آزمائش کے لیے اس مرکز کو دوبارہ ان کے تصرف میں دے دے''۔ (براہین: 400)

ایک مقام پر عمار خان مسجد اقصیٰ کے ساتھ مسلمانوں کی مذہبی وابستگی کو بھی ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مسلمانوں کی وابستگی اور عقیدت بھی اس عبادت گاہ کے ساتھ معمولی نہیں ہے۔ یہ مقام انبیائے بنی اسرائیل کی ایک یادگار ہے جن پر ایمان اور جن کا احترام و تعظیم مسلمانوں کے اعتقاد کا جزو لاینفک ہے۔ انہوں نے اس وقت اس عبادت گاہ کو آباد کیا جب یہود و نصاریٰ کی باہمی آویزشوں کے نتیجے میں یہ

ویران پڑی تھی۔ ان کا یہ عمل، تمام مذہبی، عقلی اور اخلاقی معیارات کے مطابق ایک نہایت اعلیٰ روحانی اور مبارک عمل ہے جس پر وہ جتنا بھی فخر کریں کم ہے۔''

(براہین: 245)

مسلمانوں اور یہودیوں کی مسجد اقصیٰ کے ساتھ مذہبی وابستگی اور اس سے متعلق دونوں کے مذہبی جذبات ذکر کرنے کے بعد اب عمار خان یہ سوال اٹھاتے ہیں:

''فریقین کے تعلق و وابستگی کو درست مان لینے کے بعد اب سوال یہ ہے کہ اس پر تولیت کا حق کس فریق کو ملنا چاہیے اور فریقین میں سے کس کے حق کو ترجیح دی جائے؟''

آگے عمار خان یہ مانتے ہیں:

''مسلمانوں کو ایک عملی وجہ ترجیح حاصل ہے۔ انہوں نے یہ عبادت گاہ نہ یہودیوں سے چھینی تھی اور نہ ان کی پہلے سے موجود عبادت گاہ کو ڈھا کر اس پر اپنی عبادت گاہ تعمیر کی تھی۔ نیز وہ بحالت موجودہ اس کی تولیت کے ذمہ دار ہیں اور یہ ذمہ داری وہ گذشتہ تیرہ صدیوں سے، صلیبی دور کے استثناء کے ساتھ، تسلسل کے ساتھ انجام دیتے چلے آرہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بین الاقوامی سطح پر بھی اس کی تولیت کا حقدار مسلمانوں ہی کو تسلیم کیا گیا ہے۔'' (براہین: 245 , 246)

لیکن اس کے بعد وہ اخلاقیات وغیرہ کو بنیاد بنا کر یہودیوں کے حق اور ان کے مذہبی جذبات کو ترجیح دیتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں

عمار خان نے ترجیح کی بحث کو یہاں جس انداز سے اختیار کیا ہے وہ درست نہیں ہے۔ انہوں نے مسلمانوں اور یہودیوں دونوں کے مذہبی جذبات اور مذہبی وابستگی کو درست قرار دیا ہے حالانکہ ہمیں اصول شریعت کی روشنی میں طے کرنا ہے کہ کس کے جذبات اور کس کی وابستگی درست ہے اور کس کی نا درست ہے کیونکہ یہ جذبات اور

وابستگی مذہبی ہیں دنیوی نہیں۔

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ یہود پکے کافر ہیں اور اگرچہ وہ پہلے بھی کفریات کے مرتکب ہوتے رہے لیکن رسول اللہﷺ کی عالمی رسالت کا انکار کر کے ان کے کفر میں کچھ شک نہیں رہا۔ مسجد اقصیٰ ان کے عام ہیکلوں کی طرح کا کوئی ہیکل نہیں تھا کہ جس میں وہ جو چاہیں کرتے رہیں اور ان کا حق تولیت قائم رہے بلکہ وہ ایک سچے نبی اور حاکم کا بنایا ہوا وقف تھا جس کی متولی کوئی مسلمان حکومت اور قوم ہی ہو سکتی ہے کافر نہیں۔ ہاں کافر اپنے زور سے غالب آ کر حکمران بن جائیں اور اپنے آپ کو مسجد اقصیٰ کا متولی بنا لیں تو اور بات ہے لیکن شرع کی رو سے وہ متولی نہیں بن سکتے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہر قسم کے مذہبی جذبات لائق احترام نہیں ہوتے بلکہ صرف وہ جذبات لائق احترام ہوتے ہیں جو شریعت کی قائم کردہ حدود کے اندر ہوں۔ ذمیوں کو اپنے دین و مذہب پر قائم رہنے کی اجازت ہے لیکن مذہبی جذبات ہونے کے باوجود وہ بہت سی حد بندیوں کے پابند بھی ہوتے ہیں۔

اسی طرح یہود کے مسجد اقصیٰ (ہیکل سلیمانی) سے متعلق بہت سے جذبات ہوں گے لیکن کفر کے ہوتے ہوئے وہ اس کے متولی بننے کے لائق نہیں اس لیے تولیت سے متعلق ان کے جذبات قابل احترام نہیں۔ لیکن عمار خان نے مسئلے کی بنیاد ہی ٹیڑھی رکھی ہے تو ظاہر ہے کہ عمارت بھی ٹیڑھی ہی ہوگی۔

یہی بات مسجد حرام اور مسجد نبوی کی تو ان میں بھی وہی ضابطہ چلے گا جو ہم نے مسجد اقصیٰ کے بارے میں بتایا کہ دنیا میں دو ہی باتیں ہیں اسلام یا کفر۔ یہ دونوں مسجدیں سچے رسولوں کی بنائی ہوئی ہیں اس لیے ان کے متولی بننے کا حق صرف ان لوگوں کو ہے جو ان کے لائے ہوئے سچے دین پر ہوں۔ جو کافر ہیں ان کا ماننا نہ ماننا یکساں ہے اور ان کے کفر کے ہوتے ہوئے ان میں اہلیت مفقود ہے۔ اگر کافر زبردستی غالب آ جائیں اور ان دو مسجدوں کا ظاہری انتظام سنبھال لیں تب بھی وہ شرعاً متولی نہ بن سکیں گے۔ متولی صرف مسلمان ہو سکتے ہیں۔

یہود کے غم میں عمار خان کی چند اور لڑھکنیاں

پہلی لڑھکنی

پہلے عمار خان کی یہ بات نقل ہو چکی ہے کہ احاطہء ہیکل پر قانون و شریعت کے اعتبار سے تولیت مسلمانوں کی ہے البتہ اخلاقیات کے اعتبار سے اس پر تولیت یہود کا حق ہے۔ اب وہ اس سے بھی پھر گئے ہیں اور کہتے ہیں کہ مسلمانوں نے احاطہء ہیکل پر جو قبضہ کیا اور اس میں مسجد کی تعمیر کی تو اپنا حق جان کر نہیں کی بلکہ یہودیوں کی امانت کے طور پر کی۔ عمار خان لکھتے ہیں:

"۶۳۸ء میں فتح بیت المقدس کے بعد مسلمانوں نے اس نہایت مقدس اور فضیلت والی عبادت گاہ کو جو صدیوں سے ویران پڑی ہوئی تھی آباد اور تعمیر کیا۔ قرآن و سنت کی اصولی تعلیمات (جو کہ عام طور سے غامدی و عمار خان کی اختراعی ہیں ان) کی روشنی میں مسلمانوں کے اس اقدام کی نوعیت خالصتاً احترام و تقدیس اور تکریم و تعظیم کی تھی نہ کہ استحقاق اور استیثار کی (یعنی نہ کہ اپنا حق جتانے کی اور اس کو ترجیح دینے کی)۔ اس کی تولیت کی ذمہ داری انہوں نے یہود کو اس سے بے دخل کر کے اس پر اپنا حق جتانے کے تصور کے تحت نہیں بلکہ ان کی غیر موجودگی میں محض امانتاً اٹھائی تھی" (جو امریکہ اور برطانیہ وغیرہ کے کندھوں پر سوار ہو کر فلسطین میں آنے والے یہودیوں کو 1967ء کی عرب اسرائیل جنگ میں واپس کر دی اور 13 صدیوں تک امانت کا بوجھ اٹھانے والے مسلمانوں نے سکھ کا سانس لیا کہ حق بحقدار رسید لیکن اسرائیلی وزیر دفاع موشے دایان نے خیر سگالی کے طور پر احاطے کی چابیاں اردن کے حکمرانوں کو دے دیں اور یروشلم کے مسلم وقف نے دوبارہ وہ امانت اپنے سر لے لی۔ اس میں عمار خان کے کہنے کے مطابق اب مسلم وقف نے غیر اخلاقی رویہ اپنایا ہوا ہے کہ مسجد اقصیٰ اور اس کے احاطے پر اپنا حق جتلاتا ہے اور یہودیوں کے حق

تولیت کا انکار کرتا ہے۔عبدالواحد)۔(براہین:400, 399)

دوسری لڑھکنی

موجودہ مسجد اقصیٰ اور اس کے احاطے (جس کو عمار خان پورے تسلسل کے ساتھ احاطہ ہیکل کہتے ہیں) کے بارے میں عمار خان ایک موقف پر قائم نہیں رہے کبھی اِدھر لڑھکتے ہیں اور کبھی اُدھر۔دیکھئے وہ لکھتے ہیں:

1۔''جہاں تک قانونی پہلو کا تعلق ہے اس میں شبہ نہیں کہ مسلمانوں کے اس دعوائے تولیت کو ایک عملی ترجیح حاصل ہے ۔۔۔۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے احاطہء ہیکل کے اندر جنوبی جانب میں نماز پڑھنے کے لیے ایک جگہ مخصوص کر دی''۔(براہین:245)

2۔''لیکن (مسلمانوں کو) موجودہ مسجد اقصیٰ کے علاوہ پورے احاطہ ہیکل کی تولیت اور تصرف کا حق جتانے اور یہودیوں کے حق کی کلیتاً نفی کرنے کا دینی وتاریخی لحاظ سے نہ کوئی جواز ہے اور نہ ضرورت ہے''۔(براہین:396)

3۔''مسلمانوں نے یہود کی غیر موجودگی میں محض امانتاً اٹھائی تھی''۔ (براہین:400)

دیکھئے پہلے عمار خان نے یہ دعویٰ کیا کہ قانونی پہلو سے مسلمانوں کو تولیت وتصرف کرنے کا حق تھا اور ظاہر یہی ہے کہ یہاں قانون سے مراد شریعت کا قانون ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی قانون کو دیکھتے ہوئے احاطے کے اندر مسجد مقرر کی۔ لیکن پھر پینترا بدلتے ہوئے دعویٰ کرتے ہیں کہ احاطہء ہیکل کی تولیت وتصرف کا حق دینی لحاظ سے مسلمانوں کو نہیں ہے بلکہ مسلمانوں نے احاطے کی تولیت یہود کی امانت کے طور پر اٹھائی تھی۔عمار خان کے اس دعوے سے یہ لازم آتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے احاطے میں مسجد مقرر کر کے امانت میں خیانت کی۔

تیسری لڑھکنی

1۔عمار خان ایک طرف یہ کہتے ہیں کہ ہیکل کی حدود بالکل متعین تھیں۔ لکھتے ہیں:

''ہیکل کی اصل عمارت کی بنیادیں، اس کی تعمیر کا نقشہ اور حدود اسرائیل شریعت میں بالکل متعین تھیں اور ان میں کمی بیشی کا اختیار کسی کو حاصل نہ تھا۔۔۔'' (براہین: 394)

2۔دوسری طرف وہ ہیکل کی اصل عمارت کی بنیادوں کی تعیین کو نظر انداز کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ہیکل کی تباہی کو صدیاں گذر جانے کے بعد اس کی چار دیواری میں توسیع اور متعدد بار تعمیرات کے نتیجے میں ہیکل کی اصل بنیادوں کی متعین طور پر نشان دہی تو زیر زمین کھدائی اور اثراتی تحقیق کے بغیر ممکن نہیں۔ تاہم بائبل اور تالمود میں بیان کردہ تفصیلات کی روشنی میں یہودی علماء نے تخمینا اس کی تعیین کی کوشش کی ہے اور اس ضمن میں ان کے ہاں تین نقطہ ہائے نظر پاتے ہیں''۔ (براہین: 397)

عمار خان نے پہلے یہ لکھا کہ ہیکل کی حدود اسرائیلی شریعت میں بالکل متعین تھیں لیکن اب اس بات پر اتر آئے کہ اس کی حدود متعین نہیں بلکہ علمائے یہود کے تین قول ملتے ہیں جو تخمینی ہیں یقینی اور بالکل متعین نہیں ہیں۔

عمار خان کی مسلمانوں پر تنقید

پیچھے یہ بات گذر چکی ہے کہ عمار خان اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ

''جہاں تک قانونی پہلو کا تعلق ہے اس میں شبہ نہیں کہ مسلمانوں کے دعوائے تولیت کو ایک عملی ترجیح حاصل ہے۔ انہوں نے یہ عبادت گاہ نہ یہودیوں سے چھینی تھی اور نہ ہی ان کی پہلے سے موجود کسی عبادت گاہ کو ڈھا کر اس پر اپنی عبادت گاہ بنائی تھی''۔ (براہین: 245)

تنبیہ

قانون سے یہاں شریعت کا قانون مراد ہے غیر شرعی قانون نہیں کیونکہ یہود کے حق

کو ثابت کرنے کے لیے عمار خان نے اخلاقی پہلو کو اختیار کیا۔ اگر قانون سے ان کی مراد غیر شرعی قانون ہوتا تو وہ اخلاقی پہلو کی طرف جانے سے پہلے شرعی پہلو کو بیان کرتے۔

جب شریعت کے قانون کی رو سے ایک حکم ثابت ہو گیا تو اس کی علت تلاش کرنے میں کوئی خطا کر بیٹھے تو یہ کوئی اعتراض کی بات نہیں کیونکہ اصل چیز تو حکم پر عمل ہے۔ لیکن عمار خان کو حکم ہی پسند نہیں ہے تو وہ اس کی علت کو کیا پسند کریں گے؟ اس لیے وہ ہر ایک علت بتانے پر ناراض ہیں اور فرماتے ہیں:

(i) ''اگر عبدالملک بن مروان نے سیدنا عمر کے طے کردہ حدود سے تجاوز کرتے ہوئے قبۃ الصخرہ کو تعمیر کر کے عاقبت نااندیشی کا مظاہرہ نہ کیا ہوتا تو غالب امکان یہ تھا کہ یہ نزاع سرے سے پیدا ہی نہ ہوتا''۔ (براہین: 342)

(ii) ''ہمارے نزدیک موجودہ نزاع کی اصل جڑ مسلم وقف کا یہی انتہا پسندانہ موقف ہے اور اس پر نظر ثانی نہ صرف قرآن وسنت کے نصوص، بلکہ امت مسلمہ کے اس رویے کی روشنی میں بھی ضروری ہے جو اس نے گذشتہ صدیوں میں احاطہ ہیکل پر عملاً قابض ہونے کے باوجود ہیکل کی تعمیر کے امکان کے حوالے سے اختیار کیے رکھا۔۔۔۔ یہ بات پورے اعتماد کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ قبۃ الصخرہ سمیت پورے احاطہ ہیکل کو سیدنا سلیمان علیہ السلام کی مسجد کا حصہ ہونے کے تعلق سے ایک عمومی تقدس اور احترام کا مرتبہ تو یقیناً حاصل ہے لیکن موجودہ مسجد اقصیٰ کے علاوہ پورے احاطہ ہیکل پر تولیت و تصرف کا حق جتانے اور یہودیوں کے حق کی کلیتاً نفی کرنے کا دینی و تاریخی لحاظ سے نہ کوئی جواز ہے اور نہ ضرورت''۔ (براہین: 396)

(iii) ''امت مسلمہ کی اخلاقی ذمہ داری بلاشبہ یہ تھی کہ وہ سیاسی کشاکش سے بالاتر ہو کر اس مطالبے کو اس کے صحیح شرعی و مذہبی تناظر میں دیکھتی اور اسلام اور اسلام کی اصولی تعلیمات کی روشنی میں اس معاملے کا فیصلہ عدل و انصاف کے ساتھ بالکل بے لاگ طریقے سے کرتی۔ اہل کتاب اور ان کی عبادت

گاہوں کے بارے میں اسلام کی اصل تعلیم روا داری اور مساحت کی ہے لیکن مسجد اقصیٰ کے معاملے میں امت مسلمہ کے موقف اور رویے کا جس قدر بھی تجزیہ کیجئے یہی بات نکھرتی چلی جاتی ہے کہ وہ استحقاق کی نفسیات سے مغلوب ہوگئی جس کے نتیجے میں مسجد اقصیٰ کی تولیت کی امانت کو ایک مستقل مذہبی حق قرار دینے اور یہود کو اس سے قطعاً لاتعلق ثابت کرنے کے لیے علمی سطح پر انحرافات کا ایک سلسلہ وجود میں آچکا ہے۔ ایک گروہ نے سرے سے مسجد اقصیٰ کی مسلم و متواتر تاریخ کو ہی جھٹلا دیا۔ دوسرے گروہ نے تکوینی اور واقعاتی طور پر امت مسلمہ کو ملنے والے حق تولیت کو ایک ابدی اور ناقابل تبدیل شرعی حق کا رنگ دینے کی کوشش کی۔ جبکہ تیسرے گروہ نے تیرہ صدیوں کے واقعاتی تسلسل کو ہی حتمی اور فیصلہ کن قرار دیتے ہوئے اس سلسلے میں دیگر قابل لحاظ امور کے ساتھ ساتھ مذہبی اخلاقیات اور قرآن وسنت کی اصولی تعلیمات کو بھی کوئی وزن دینے سے انکار کر دیا''۔ (براہین: 400, 401)

(iv) ''اس صورت حال سے واضح ہے کہ مسجد اقصیٰ کا معاملہ امت مسلمہ کے لیے بھی اسی طرح ایک اخلاقی آزمائش کی حیثیت رکھتا ہے جس طرح گروہ بنی اسرائیل کے لیے تھا، اور افسوس ہے کہ اس آزمائش میں ہمارا رویہ بھی حذو النعل بالنعل (Same to Same) اپنے پیش رووں کے طرز عمل ہی کے مماثل ہے۔۔۔ لیکن ہیکل کی بازیابی اور تعمیر نو کے ایک مقدس جذبے کو ''مسجد اقصیٰ کی حرمت کی پامالی'' کا عنوان دے کر ایک طعنہ اور الزام بنا دینا مسجد اقصیٰ پر یہود کے تاریخی و مذہبی حق کی مطلقاً نفی کر دینا اور اس سے بڑھ کر ان کو اس میں عبادت تک کی اجازت نہ دینا ہرگز کوئی ایسا طرز عمل نہیں ہے جو کسی طرح بھی قرین انصاف اور اس امت کے شایان شان ہو جس کو '' كُونُوا قَوَّامِينَ لِلّٰهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ '' کے منصب پر فائز کیا گیا ہے۔ (براہین: 401)

بعض اہل علم کا یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت کے بعد یہود کے حق میں

اس وعدے کا پورا ہونا آپ پر ایمان لانے کے ساتھ مشروط ہوگیا تھا اور چونکہ آپ کی طرف سے اتمام حجت کے باوجود وہ ایمان نہیں لائے اس وعدے کے پورا ہونے کا امکان اب ان کے حق میں نہیں رہا، دو وجوہ سے بالکل بے معنی ہے:

ایک تو یہ کہ جب اسلامی شریعت میں یہود کو ایک مذہبی گروہ کے طور پر باقی رہنے اور اپنے مذہب کی پوری آزادی کے ساتھ عمل کرنے کا حق دیا گیا اور ان کے مذہبی مقامات و شعائر کے احترام کی تلقین کی گئی ہے تو ان کے اپنے قبلے سے محروم کرنے کی کیا تک ہے؟ کسی مذہبی گروہ سے یہ کہنا کہ تمہیں اپنے مذہب پر قائم رہنے کا تو پورا پورا حق ہے اور ہماری طرف سے تمہارے مذہبی شعائر و مقامات کو بھی پوری طرح تحفظ حاصل ہوگا لیکن اگر تم اپنے قبلے کے ساتھ کوئی تعلق باقی رکھنا اور اس میں عبادت کا حق حاصل کرنا چاہتے ہو تو اس کے لیے تمہیں اپنے مذہب سے دستبرداری اختیار کر کے ہمارے مذہب میں آنا ہوگا، آخر ایک مذاق نہیں تو اور کیا ہے؟۔ (براہین: 262)

عمار خان کے نزدیک مسجد حرام میں مشرکین مکہ کے حق تولیت کو قران نے منسوخ کیا

عمار خان نے مسجد اقصی پر یہود کے حق تولیت کو ثابت منوانے کے لیے مسجد حرام میں حق تولیت سے موازنہ کیا ہے۔ اس موازنہ کا بیان یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی جب بعثت ہوئی تو مسجد حرام کے متولی مشرکین مکہ تھے۔ قران پاک نے صاف طور سے مسجد حرام میں مشرکین مکہ کے حق تولیت کو منسوخ ٹھہرایا۔ مسجد اقصی میں یہود کے حق تولیت کی تنسیخ کا کچھ ذکر نہیں کیا۔ اگر یہود کے حق تولیت کو منسوخ کرنا مقصود ہوتا تو اس کی بھی تصریح کر دی جاتی۔ چونکہ ایسی کوئی تصریح موجود نہیں اس لیے یہ نتیجہ نکلا کہ مسجد اقصی میں یہود کا حق تولیت برقرار ہے۔ عمار خان لکھتے ہیں:

1۔ ”اسلوب کی اس وضاحت کے بعد اب اس کی روشنی میں سورہ براءت

کی زیر بحث آیات کا مطالعہ کیجئے تو صاف واضح ہوگا کہ مشرکین کے بارے میں تین نکاتی پالیسی (یعنی یا تو اسلام قبول کرو، یا جزیرہ سے نکل جاؤ یا لڑائی کرلو) بیان کرنے کے بعد اہل کتاب کے بارے میں صرف ایک حکم جزیہ کی ادائیگی تک قتال پر اکتفا کرنے کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں ہوسکتا کہ معاہدات پر پابندی، قتل عام اور خانہ خدا کے حق تولیت کو تنسیخ کے جو احکام مشرکین کے لیے بیان کیے گئے ہیں ان میں اہل کتاب ان کے دائرہ اطلاق سے خارج ہیں۔" (براہین: 269)

2۔ "کعبۃ اللہ کی تولیت اور اس میں عبادت کے حق کی حتمی اور فیصلہ کن تنسیخ اور اس بات کا اعلان کہ مشرکین کو مسجد حرام کی تولیت اور آبادکاری کا کوئی حق نہیں ہے۔ یہ حق اہل ایمان کو حاصل ہے۔" (براہین: 268)

3۔ "علاوہ ازیں مسجد اقصیٰ کا ذکر کرتے ہوئے قبلتهم (ان کے قبلے) کے الفاظ سے جس طرح اس کے ساتھ یہود کے قلبی تعلق اور وابستگی کو ایک مثبت جذبے کے طور پر نمایاں کیا گیا ہے وہ بذات خود تنسیخ تولیت کے تصور کے خلاف لطیف اشارے کی حیثیت رکھتا ہے۔" (براہین: 264)

4۔ "اب یہ دیکھئے کہ قرآن مجید نے مسجد حرام سے مشرکین کے حق تولیت کی تنسیخ کی بنیادی علت ان کے شرک کو بتایا ہے۔ قرآن مجید کے نصوص سے یہ علت اتنے غیر مبہم طریقے سے واضح ہے کہ حکم کے پس منظر پر روشنی ڈالنے والے کم وبیش تمام مفسرین نے اس کو نمایاں کیا ہے۔" (براہین: 281)

(i) "وَ مَا لَهُمْ اَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللّٰهُ وَ هُمْ يَصُدُّوْنَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ مَا كَانُوْا اَوْلِيَآءَهٗ اِنْ اَوْلِيَآؤُهٗ اِلَّا الْمُتَّقُوْنَ. (سورہ انفال: 34)

ترجمہ: اور ان میں کیا بات ہے کہ ان کو اللہ تعالیٰ سزا نہ دے حالانکہ یہ مسجد حرام سے روکتے ہیں جب کہ وہ اس کے متولی نہیں۔ اس کی تولیت کے حقدار صرف اہل تقویٰ ہیں۔" (براہین: 257)

(ii) ''ابوبکر جصاص فرماتے ہیں:

اَلْمُؤْمِنُوْنَ ...... اَوْلٰی بِالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ مِنَ الْكُفَّارِ لِقَوْلِهٖ اِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّٰهِ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فاعلمهم الله ان الكفر بالله و بالمسجد الحرام و هو ان الله جعل المسجد للمومنين و لعبادتهم اياه فيه فجعلوه لاوثانهم و منعوا المسلمين منه فكان ذلک كفرا بالمسجد الحرام (احکام القرآن)۔'' (براہین: 282 , 281)

اہل ایمان مسجد حرام پر کفار سے زیادہ حق رکھتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اللہ کی مساجد کو آباد کرنے کا حق انہی لوگوں کو حاصل ہے جو اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے مشرکین کو بتایا ہے، وہ اللہ اور مسجد حرام دونوں کے ساتھ کفر کے مرتکب ہیں۔ کیونکہ اللہ نے تو مسجد اہل ایمان کے لیے بنائی تھی تاکہ وہ اس میں خالص اللہ کی عبادت کریں جبکہ ان مشرکین نے اس کو ایک بت کدہ بنا کر مسلمانوں کو اس میں عبادت کرنے سے روک دیا ہے اور اس طرح مسجد حرام کی حرمت کو بٹہ لگا دیا ہے۔

جو حوالے ذکر کیے گئے ہیں ان میں عمار خان کے مطابق مسجد اقصیٰ کا مسجد حرام سے موازنہ کرتے ہوئے ایک تو بار بار اس بات پر زور دیا ہے کہ مسجد حرام میں اب مشرکین مکہ کے حق تولیت کی تنسیخ کی جاتی ہے اور دوسرے اس پر زور دیا ہے کہ مذکورہ تنسیخ کی بنیادی علت شرک و بت پرستی ہے۔

ہم کہتے ہیں

1۔ عمار خان کے کلام میں بہت ہی بنیادی تعارض موجود ہے جو یہ ہے کہ جب وہ مسجد حرام میں مشرکین کے حق تولیت کی تنسیخ کا کہتے ہیں تو اس کے لازمی نتائج یہ نکلیں گے:

(i) تنسیخ ایک شرعی حکم کو اس کی مدت پوری ہونے پر دوسری شرعی حکم سے بدلنے کو کہتے ہیں۔

تنسیخ کی یہ تعریف و تحقیق تقاضا کرتی ہے کہ فتح مکہ سے پہلے مسجد حرام پر مشرکین مکہ کی تولیت شرعاً درست ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

(ii) چونکہ مسجد حرام میں مشرکین مکہ کے حق تولیت کی تنسیخ کی بنیادی علت شرک ہے اور عربوں میں شرک و بت پرستی بعثت سے دو ڈھائی سو سال پہلے آئی تھی۔ بنیادی علت یعنی علت مؤثرہ موجود ہو اور حکم موجود نہ ہو یہ درست نہیں ہے۔

البتہ اگر ہم اس بات کو لیں کہ بت پرستی اختیار کرتے ہی وہ شرعاً حق تولیت کے لائق نہ رہے۔ البتہ اپنے زور اور قوت سے حق تولیت پر غاصبانہ قبضہ کیے رہے۔ پھر جب اسلام آیا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو قوت میسر آئی تو نااہلوں سے تولیت اپنی طرف منتقل کر لی۔

ہمارے قول کے دلائل خود عمار خان کی ذکر کردہ آیتوں میں موجود ہیں:

(i) وَمَا كَانُوٓا اَوْلِيَآءَهٗ ۚ اِنْ اَوْلِيَآؤُهٗٓ اِلَّا الْمُتَّقُوْنَ. (سورہ انفال: 34)

اور وہ اس (مسجد حرام) کے متولی نہیں ہیں۔ اس کے متولی تو صرف اہل تقویٰ ہیں۔

اس کی تفسیر میں علامہ الوسی لکھتے ہیں:

ای و ما کانوا مستحقین ولایة المسجد الحرام مع شرکھم.

(ترجمہ: وہ اپنے شرک کے ہوتے ہوئے مسجد حرام کی ولایت کے حقدار و اہل ہی نہ تھے)

(ii) اِنَّمَا يَعْمُرُ مَسٰجِدَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ

اللہ کی مسجدوں کو حقیقت میں آباد کرنے والے صرف وہ لوگ ہیں جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں۔

تنبیہ

ان دو آیتوں سے ایک اور اہم حکم حاصل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی مساجد ہیں یعنی جن کی بنیاد ایمان، توحید اور تقویٰ ہیں ان کے حق تولیت کے لائق صرف وہ لوگ ہیں جو خود ایمان، توحید اور تقوے سے متصف ہوں۔ جو ان صفات سے عاری ہوں وہ اس حق کے لائق نہیں۔ اب یہودیوں کو دیکھیں تو اگرچہ ان میں عام طور سے

توحید پائی جاتی ہے لیکن ان میں جو ایمان معتبر اور ضروری ہے وہ نہیں ہے اور اسی طرح تقوی بھی نہیں ہے کہ شریعت اسلامیہ کو نہ صحیح مانتے ہیں اور نہ ہی اس کی مخالفت سے اجتناب کرتے ہیں۔ جب یہود کی ایسی حالت ہے تو ان میں بھی مسجد اقصی کی تولیت کی اہلیت نہیں ہے۔

اسلام کا تصور جہاد

اور

عمار خان

تالیف

مفتی شعیب احمد صاحب

فہرست

﴿ تصدیق وتصویب ﴾

حضرت الاستاذ مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب دامت برکاتہم العالیہ

بسم الله حامداً و مصلياً

''آزادانہ بحث مباحثہ'' کے نام پر عمار خان ناصر نے اپنی اور جاوید احمد غامدی کی گمراہیاں پھیلانے کا جو سلسلہ شروع کیا تھا،اس نے حدود وتعزیرات سے چل کر،توہین رسالت کے مسئلے کو اپنی لپیٹ میں لیتے ہوئے،اب جہاد کا گھیراؤ بھی کرلیا ہے۔ہمیں یہ گوارانہ ہوا کہ اس سلسلہ گمراہی کے خلاف کوئی کہنے سننے والا نہ ہو۔ پہلے دو موضوع پر اللہ تعالیٰ نے توفیق دی اور ان کا جواب خود لکھا۔اب تیسرے موضوع پر اپنے دارالافتاء کے ساتھی مفتی شعیب احمد سلمہ کو لکھنے کو کہا۔ ماشاء اللہ زود مطالعہ وزود قلم ہیں۔ انہوں نے جلد ہی مضمون تیار کرلیا۔میں نے اس مضمون کا مطالعہ کیا اور کچھ اصلاح کی۔ اب اس مضمون سے مجھے کلی اتفاق ہے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہم سب کو اپنی مرضیات پر چلائیں اور مصنف سلمہ کی حفاظت فرمائیں۔

عبدالواحد

یکم ربیع الاول ۱۴۳۴ھ

مقدمہ

مشہور صحابی رسول حضرت معاذ بن جبلؓ جو خود ارشاد نبوی کے مطابق اعلمھم بالحلال والحرام یعنی احکام شریعت سے خوب واقف تھے، انہوں نے ایک دفعہ فرمایا:

"یفتح القرآن علی الناس حتی یقرأہ المرأۃ والصبی و الرجل فیقول الرجل قد قرأت القرآن فلم اتبع واللہ لأقومن بہ فیھم لعلی اتبع فیقوم بہ فیھم فلا یتبع فیقول قد قرأت القرآن فلم اتبع وقد قمت بہ فیھم فلم اتبع لأحتظرن فی بیتی مسجدا لعلی اتبع فیحتظر فی بیتہ مسجدا فلا یتبع فیقول قد قرأت القرآن فلم اتبع و قمت بہ فیھم فلم اتبع وقد احتظرت فی بیتی مسجدا فلم اتبع واللہ لآتینھم بحدیث لا یجدونہ فی کتاب اللہ ولم یسمعوہ عن رسول اللہ لعلی اتبع قال معاذ فایا کم وما جاء بہ فان ما جاء بہ ضلالۃ" (سنن الدارمی:۱۹۹)

ترجمہ: (ایک ایسا زمانہ آئے گا کہ) قرآن (کا علم) اتنا عام ہو جائے گا کہ عورتیں بچے اور عام لوگ بھی قرآن پڑھیں گے۔ ایک آدمی یہ کہے گا کہ میں نے قرآن پڑھا لیکن مجھے کوئی پذیرائی نہیں ملی۔ بخدا! اب میں قرآن کو لے کر لوگوں میں وعظ کروں گا شاید اسی کے واسطے سے مجھے کچھ مقبولیت حاصل ہو جائے۔ چنانچہ وہ قرآن لے کر وعظ کرے گا لیکن پذیرائی نہیں ہوگی۔ وہ سوچے گا میں نے قرآن پڑھا کوئی بات نہیں بنی، میں قرآن کو لے کر لوگوں میں وعظ کے لیے کھڑا ہوا کوئی بات نہیں بنی اب میں اپنے گھر میں مسجد بناؤں گا شاید اسی کی بدولت مجھے قیادت اور راہنمائی

کا منصب مل جائے۔ چنانچہ وہ مسجد بنالے گا لیکن اس کے پیچھے کوئی نہیں چلے گا۔ وہ سوچے گا میں نے قرآن پڑھا کوئی شنوائی نہیں ہوئی قرآن کو لے کر لوگوں میں پھرا کوئی پذیرائی نہیں ملی میں نے اپنے گھر میں مسجد بنائی پھر بھی لوگ میری اقتداء میں نہیں آئے۔ بخدا اب میں لوگوں کے سامنے ایسی نئی (جدید) بات لاؤں گا جو نہ کتاب الٰہی میں ہو گی اور نہ ہی انہوں نے اسے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہو گا۔ ہوسکتا ہے اس (بات کے اچھوتے پن اور ندرت کی وجہ) سے مجھے کوئی پذیرائی حاصل ہو جائے۔

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

''یہ جو (جدید باتیں) لائیں ان سے بچنا' کیونکہ ان کی لائی ہوئی باتیں گمراہی ہوں گی''

تجدد اور متجددین:

پہلے ادوار میں تو معلوم نہیں کہ اس پیش گوئی کا کوئی نمایاں مصداق سامنے آیا یا نہیں لیکن ہمارے اس دور میں اور ماضی قریب میں بڑے پیمانے پر اس کے مظاہر سامنے آئے ہیں اور بکثرت آتے رہتے ہیں۔ جسے دو چار لفظ پڑھنے لکھنے آجاتے ہیں اس کے دماغ میں یہی جذبہ جوش مارتا ہے کہ کچھ ایسا کرو جو پہلے نہ ہوا ہو، تاکہ کوئی انفرادیت، ندرت اور نیا پن سامنے آئے۔ پھر فکری آزادی کے اس دور میں نئی بات کو قبول کرنے والے کچھ نہ کچھ لوگ مل ہی جاتے ہیں، اس لیے آئے روز گمراہی کی کوئی نہ کوئی نئی بات اور نیا نکتہ سامنے آتا رہتا ہے۔ اگر گمراہی کا نکتہ یا بات پرانی ہو تو اس کو نیا رنگ و روپ دے کر قابل قبول بنایا جاتا ہے۔

اس کے ساتھ اگر یہ فکر بھی مل جائے کہ اسلام کی کچھ کتر و بیونت کر کے اس کو مغرب کے افکار کے موافق بنادیا جائے تاکہ مغرب ہمیں اور ہمارے دین کو قبول کر لے اور ہمیں دقیانوسیت اور قدامت پرستی کا طعنہ نہ دے، تو اس فکر کو جدیدیت

(Modernism) اور اس کے علمبردار کو متجدد (Modernist) کہا جاتا ہے۔

مسلمانوں میں تجدد پسندی یا جدیدیت گذشتہ ڈیڑھ دو سو سالوں میں اپنا سفر طے کرتے ہوئے دور حاضر میں دیگر حلقوں کے علاوہ جاوید احمد غامدی صاحب اور ان کے حلقہ فکر کی شکل میں ظاہر ہوئی ہے۔ غامدی صاحب کے اور شاگرد تو جو ہیں سو ہیں لیکن عجیب ستم ظریفی ہے کہ ان کو ایک علمی خانوادے کے ایک فرد عمار خان ناصر (بن مولانا زاہد الراشدی) مل گئے ہیں۔ انہوں نے غامدی صاحب کی شاگردی اختیار کی[1] اور اب اپنی شاگردی کا حق خوب خوب ادا کر رہے ہیں۔ موصوف 'آزادانہ غور وفکر' 'معروضی حالات کے تقاضوں' 'عالمی قوانین اور عرف ورواج' اور 'جدید قانونی فکر کے اٹھائے ہوئے سوالات' وغیرہ جیسے متاثر کن اور خوشنما عنوانوں سے اپنے اور اپنے 'استاذ گرامی' غامدی صاحب کے گمراہ کن افکار کا خوب پرچار کرتے ہوئے صدیوں کے مسلمہ مسائل اور اصولوں پر نشتر زنی کر رہے ہیں۔ عمار خان صاحب کو اپنی روش پر اس حد تک اصرار اور جزم ہے کہ وہ اہل حق علماء میں سے کسی کی حق بات کو قبول کرنے کے لیے آمادہ نظر نہیں آتے بلکہ الٹا ان پر اپنی گمراہ فکر کو ان کے التزام کے بغیر لازم اور مسلط کرنے کو ہمہ وقت تیار ہیں۔

---

[1] موصوف اپنی اس شاگردی کا اعتراف اور ذکر بڑے فخریہ انداز میں کرتے ہیں، اپنی کتاب 'براہین' میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

> ''راقم الحروف نے یہ اعتراض ایک موقع پر استاذ گرامی جاوید احمد صاحب غامدی کی خدمت میں عرض کیا'' (ص:۲۹۴)

دوسری جگہ رقم طراز ہیں:

''دین میں ڈاڑھی کی حیثیت کے بارے میں استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کے دو قول ہیں۔ قول جدید کے مطابق یہ ان کے نزدیک کوئی دینی نوعیت رکھنے والی چیز نہیں ہے جبکہ قول قدیم یہ ہے کہ اسے دین کے ایک شعار اور انبیاء کی سنت کی حیثیت حاصل ہے۔۔۔۔ میری طالب علمانہ رائے میں ڈاڑھی کو ایک امر فطرت کے طور پر دینی مطلوبات میں شمار کرنے کے حوالے سے استاذ گرامی کا قول قدیم اقرب الی الصواب ہے۔'' (ص:۷۰۳)

عمار خان صاحب کا فکری رخ:

عمار خان صاحب کا فکری رخ اور زاویہ نگاہ کیا ہے؟اس کا اندازہ لگانے کے لیے ان کے مندرجہ ذیل فکری تجاوزات اور نظریاتی انحرافات پر ایک نظر ڈالنا کافی ہے۔

مسجد اقصی پر یہود کا حق:

اس موضوع پر موصوف نے ایک طویل سلسلہ مضامین سپر دقلم کیا ہے جس میں یہ دعوی کیا ہے کہ مسجد اقصی کے حق تولیت کی نسبت سے کم ازکم موجودہ دور اور ماضی قریب کی امت مسلمہ کے مختلف طبقات، (کیا عرب کیا عجم، کیا علماء اور کیا مفکرین کیا زعماء اور کیا قائدین، سب کے سب)فکری انحراف اور علمی بددیانتی کے مرتکب ہو رہے ہیں کہ وہ اعلی اخلاقی اقدار کا مظاہرہ کرتے ہوئے مسجد اقصی پر یہود کا حق تسلیم نہیں کرتے۔ موصوف الشریعہ اکتوبر ۲۰۰۳ء کے شمارے میں رقم طراز ہیں:

> ''مسجد اقصی کے معاملے میں امت مسلمہ کے موقف اور رویے کا جس قدر بھی تجزیہ کیجیے، یہی بات نکھرتی چلی جاتی ہے کہ وہ (یعنی امت مسلمہ) 'استحقاق' کی نفسیات سے مغلوب ہوگئی ہے جس کے نتیجے میں مسجد اقصی کی تولیت کی 'امانت' کو ایک مستقل مذہبی حق قرار دینے اور یہود کو اس سے قطعاً لاتعلق ثابت کرنے کے لیے علمی سطح پر انحرافات کا ایک سلسلہ وجود میں آچکا ہے۔(امت مسلمہ کے)ایک گروہ نے سرے سے مسجد اقصی کی مسلم اور متواتر تاریخ۔کو ہی جھٹلا دیا۔دوسرے گروہ نے تکوینی اور واقعاتی طور پر امت مسلمہ کو ملنے والے حق تولیت کو ایک ابدی اور نا قابل تبدیل شرعی حق کا رنگ دینے کی کوشش کی۔جبکہ تیسرے گروہ نے تیرہ صدیوں کے واقعاتی تسلسل کو ہی حتمی اور فیصلہ کن قرار دیتے ہوئے اس سلسلے میں دیگر قابل لحاظ امور کے ساتھ ساتھ مذہبی اخلاقیات اور قرآن وسنت کی اصولی تعلیمات کو بھی کوئی وزن دینے سے انکار کردیا۔ان علمی انحرافات کے نتیجے میں آج جذبات کی شدت اور

احساسات کے تناؤ کا یہ عالم ہے کہ کوئی شخص اس مسئلے میں غیر جانبدارانہ علمی تحقیق کرنے کے لیے تیار نہیں۔"

"مسجد اقصی کا معاملہ امت مسلمہ کے لیے بھی اسی طرح ایک اخلاقی آزمائش کی حیثیت رکھتا ہے جس طرح کہ وہ بنی اسرائیل کے لیے تھا، اور افسوس ہے کہ ہمارا رویہ بھی حذو النعل بالنعل (same to same) اپنے پیش رووں کے طرز عمل ہی کے مماثل ہے۔ ارض فلسطین پر حق کا مسئلہ موجودہ تناظر میں اصلاً ایک سیاسی مسئلہ تھا، اس لیے اس کی وضع موجود میں یہود کے پیدا کردہ تغیر حالات پر اگر عرب اقوام اور امت مسلمہ میں مخالفانہ ردعمل پیدا ہوا تو وہ ایک قابل فہم اور فطری بات تھی، لیکن (۱) ہیکل کی بازیابی اور تعمیر نو کے ایک مقدس مذہبی جذبے کو "مسجد اقصی کی حرمت کی پامالی" کا عنوان دے کر ایک طعنہ اور الزام بنا دینا، (۲) مسجد اقصی پر یہود کے تاریخی و مذہبی حق کی مطلقاً نفی کر دینا، (۳) اور اس سے بڑھ کر ان کو اس میں عبادت تک کی اجازت نہ دینا ہرگز کوئی ایسا طرز عمل نہیں ہے جو کسی بھی طرح قرین انصاف اور اس امت کے شایان شان ہو جس کو "قوامین لله شهداء بالقسط" کے منصب پر فائز کیا گیا ہے۔"

حدود وتعزیرات:

اس موضوع پر موصوف نے "حدود وتعزیرات، چند اہم مباحث" کے نام سے قریب سوا تین سو صفحات پر مشتمل ایک کتاب لکھی ہے، جو غامدی صاحب کے ادارے "المورد" سے طبع ہوئی ہے۔ یہ کتاب اصول دین فہمی سے لے کر مواد اور بیشتر جزئیات تک علمی ذخیرے میں موجود شاذ آراء، خوارج و معتزلہ اور ماضی قریب و دور حاضر کے متجددین مثلاً عمر احمد عثمانی، امین احسن اصلاحی اور جاوید احمد غامدی جیسے جمہور امت کی راہ سے ہٹے ہوئے لوگوں کی فکر کا چربہ ہے، البتہ رنگ روپ نیا ہونے میں اشکال نہیں۔ اس کتاب میں عمار صاحب نے جگہ جگہ نہ صرف جمہور اہل علم کے فقہی موقف سے اختلاف کیا ہے بلکہ بیشتر جگہوں پر اجماع کو بھی نظر انداز کیا ہے۔ استاذ محترم حضرت

مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم العالی نے اس کے کچھ حصے پر "مقام عبرت" کے نام سے تنقید و تحقیق شائع کی۔اس تبصرے و تنقید میں جب عمار صاحب سے کہا گیا کہ ان کے افکار سے اجماع امت پامال ہو رہا ہے تو موصوف اس پر سیخ پا ہوئے اور اپنی روش پر نظر ثانی کرنے کی بجائے خود 'اجماع' پر درج ذیل الفاظ میں برس پڑے:

"یہ حقیقت اپنی جگہ بالکل واضح ہے کہ علمی و فقہی تعبیرات کے دائرے میں 'اجماع' کا تصور محض ایک "علمی افسانہ" ہے جس کا حقیقت کے ساتھ دور کا بھی واسطہ نہیں" (حدود و تعزیرات ،تنقیدی کتابچہ:۱۳)

ناموس رسالت کا قانون:

حدود و تعزیرات کے بارے میں اپنی نرالی اور جمہور امت سے ہٹ کر رائے دینے کے بعد عین ان دنوں جب پاکستان میں "ناموس رسالت آرڈیننس" مغربی این جی اوز اور پاکستانی میڈیا کے ہاتھوں تختہ مشق بنا ہوا تھا اور یہ تمام حلقے اس قانون میں تبدیلی اور سزائے موت کے قانون کو کالعدم قرار دینے کا مطالبہ کر رہے تھے ،عمار خان صاحب نے باقاعدہ کتابچے کی شکل میں اپنی یہ رائے پیش کی کہ نہ صرف متعلقہ مجرم کو سزا سے بچانے کا اختیار حکومت کے پاس ہے بلکہ مستقل بنیادوں پر اس قانون میں تبدیلی کی بھی گنجائش موجود ہے۔موصوف اس موضوع سے متعلق اپنے کتابچے میں رقم طراز ہیں:

"پیغمبر علیہ السلام کی شان میں (کسی ذمی کی) گستاخی کا جرم اگر اپنی نوعیت اور اثرات کے لحاظ سے اس درجے کو پہنچ جائے کہ اس کی اذیت پورے مسلمان معاشرے کو محسوس ہونے لگے اور مجرم کسی چیز کی پرواہ کیے بغیر اپنی روش پر قائم رہے تو اس صورت میں یہ جرم براہ راست آیت محاربہ کے تحت آ جاتا ہے ...... تاہم ضروری نہیں کہ سب وشتم اور توہین و تنقیص کے جرم کو اپنی ہر صورت میں حرابہ ہی کے دائرے میں شمار کیا جائے، کیونکہ نوعیت و کیفیت اور اثرات

کے لحاظ سے اس کی نسبتاً کمتر اور ہلکی صورتوں کا رونما ہونا ممکن ہے"۔ (توہین رسالت کا مسئلہ، ص: ۱۰)

مطلب یہ ہے کہ اگر توہین رسالت تو ہو، البتہ اس کے اثرات دو چار افراد یا ایک گلی محلے تک یا ایک گاؤں، قصبے تک یا ایک شہر اور علاقے تک ہوں لیکن "پورے مسلمان معاشرے" کو محسوس نہ ہوں تو وہ توہین ایسا جرم نہیں کہ اس پر سزائے موت دی جاسکے۔ ظاہر ہے کہ پاکستان میں تو ایسا کوئی واقعہ نہیں ہوتا کہ پورا معاشرہ بلبلا اٹھے اس لیے عمار صاحب کے بقول عام حالات میں ذمی کو توہین رسالت کرنے کے باوجود سزائے موت نہیں ہونی چاہیے۔

اس کے بعد اس قانون میں تبدیلی کے لیے اپنے تئیں چور دروازہ دکھاتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جہاں تک ریاست کی سطح پر قانون سازی کا تعلق ہے تو ظاہر ہے کہ قانون ساز ادارے (پارلیمنٹ، سینٹ یا صدر وغیرہ) کسی ایک فقہی مکتب فکر کی آراء کے پابند نہیں ہیں۔ ایک اجتہادی مسئلے میں انہیں پورا حق حاصل ہے کہ وہ دین و شریعت کی جس تعبیر کو زیادہ درست سمجھیں اس پر قانون سازی کی بنیاد رکھیں ۔۔۔ اگر یہ (یعنی توہین رسالت کا مسئلہ) آئندہ کسی موقع پر عدالت یا پارلیمنٹ میں دوبارہ زیر بحث آتا ہے تو اس کا پورا امکان ہے کہ سزائے موت کے ساتھ ساتھ متبادل اور کمتر سزاؤں کی گنجائش کو دوبارہ کتاب قانون میں شامل کرلیا جائے"۔ (توہین رسالت کا مسئلہ، ص: ۸۹، ۹۰)

اس مسئلے میں گنجائش پیدا کرنے کے لیے عمار صاحب نے جو بنیاد بنائی ہے وہ دو مقدمات پر مبنی ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ اگر ذمی (یعنی مسلمان ملک کا غیر مسلم شہری) توہین رسالت کا جرم کرے تو حنفیہ کے موقف میں اس کی سزا تعزیر ہے، حد کے طور پر قتل نہیں، دوسرا مقدمہ یہ جوڑا کہ تعزیر کے قائم کرنے نہ کرنے کا اختیار حاکم کو ہوتا ہے، چنانچہ (بقول موصوف) حنفیہ کے اس موقف کی وجہ سے حکومت کو نہ صرف کسی ذمی کی

سزائے موت کو ختم کرنے کے صوابدیدی اختیارات حاصل ہیں بلکہ انہیں ہمیشہ کے لیے قانون میں تبدیلی کا اختیار بھی ہے۔اس مغالطے کے تفصیلی جواب کا یہ موقع نہیں،اس کے لیے حضرت الاستاذ ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب کی کتاب ''توہین رسالت کا مسئلہ اور عمار خان ناصر'' ملاحظہ کر لی جائے۔

البتہ یہاں یہ ذکر کرنا علمی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اس مسئلے میں حنفیہ کے موقف میں غیر مسلم کے لیے یہ لچک صرف انہی کی باریک بین نگاہوں کو نظر نہیں آئی بلکہ اس سے پہلے بلکہ بہت پہلے لیکن اسی طرح کے حالات میں اکبر بادشاہ کے ابو الفضل وفیضی جیسے درباری اہل علم کی نگاہیں بھی اس حقیقت کو پائے ہوئے تھیں کیونکہ انہوں نے بھی ایک ہندو گستاخ رسول کی جان بخشی کروانے اور پھر قانون میں تبدیلی کروانے کے لیے حنفیہ کے موقف کے بہانے سے اس نکتے کا سہارا لیا تھا۔اس کوشش کے نتیجے میں ہندو گستاخ کی جان بخشی ہوئی یا نہ ہوئی لیکن اکبر کو قانون میں تبدیلی کی مذہبی مہر کے ساتھ گنجائش مل گئی۔اس اجمال کی تفصیل مولانا علی میاں کی زبانی سنیئے۔ مولانا اپنی کتاب ''تاریخ دعوت وعزیمت'' میں لکھتے ہیں:

''متھرا کے قاضی عبدالرحیم نے ایک مسجد کی تعمیر کے لیے سامان جمع کیا، لیکن قریب کے ایک برہمن نے راتوں رات وہ سامان اٹھا کر مندر کی تعمیر میں لگا دیا جب مسلمانوں نے اس سے باز پرس کی تو وہ اسلام اور سرور کائنات ﷺ کی شان میں گستاخیاں کرنے لگا، قاضی عبدالرحیم نے شیخ عبدالنبی صدر الصدور کی عدالت میں مرافعہ کیا، شیخ عبدالنبی نے اس کی طلبی کا فرمان جاری کیا، لیکن وہ برہمن، رانی جودھا بائی (اکبر کی بیوی) کا پروہت (پیر) تھا، رانی اکبر پر دباؤ ڈال رہی تھی کہ وہ اس برہمن کو سزا سے بچالے، بادشاہ عدالتی کاروائی میں مداخلت اور صدر الصدور کو ناراض نہیں کرنا چاہتا تھا، صدر الصدور نے سزا کا نفاذ کیا، لیکن یہ معاملہ بجائے ختم ہونے کے اور بھی نازک صورت اختیار کر گیا، اور بقول بدایونی:

"دختران راجہائے عظیم ہند نے بادشاہ کے کان بھرے کہ اس نے ملاؤں کو ایسا سر چڑھا لیا کہ وہ منشاء سلطانی کی بھی پروا نہیں کرتے، دربار میں یہ سوال اٹھا کہ مذہب حنفی میں شاتم رسول کی سزا موت نہیں ہے، اس لیے یہ اقدام اس مذہب کے بھی خلاف ہے جس کا قانون اس ملک میں چلتا ہے"۔

یہی موقعہ تھا جب (ابوالفضل وفیضی کے باپ) ملا مبارک نے بادشاہ کی دستگیری کی اور وہ اہم اور تاریخی محضر تیار کیا، جو اکبر اور اس کی مملکت کے رُخ کے پھیرنے میں سنگ بنیاد ثابت ہوا، اور جو ذہنی وتہذیبی ارتداد کے پورے قصر کا صدر دروازہ کہا جا سکتا ہے، اس محضر میں صاف صاف کہا گیا ہے کہ:

"خدا کے نزدیک سلطان عادل کا مرتبہ مجتہد کے مرتبہ سے زیادہ ہے اور حضرت سلطان کہف الانام امیر المومنین ظل اللہ علی العالمین ابو الفتح جلال الدین محمد اکبر بادشاہ غازی سب سے زیادہ عدل والے، عقل والے اور علم والے ہیں، اس بنیاد پر ایسے دینی مسائل میں جن میں مجتہدین باہم اختلاف رکھتے ہیں اگر وہ اپنے ذہن ثاقب اور رائے صائب کی روشنی میں بنی آدم کی آسانیوں کے مدنظر کسی ایک پہلو کو ترجیح دے کر اسی کو معین کر دیں اور اس کا فیصلہ کریں تو ایسی صورت میں بادشاہ کا یہ فیصلہ قطعی اور اجماعی قرار پائے گا، اور رعایا برایا کے لیے اس کی پابندی حتمی وناگزیر ہوگی" (تاریخ دعوت وعزیمت: ج ۴/ ص ۱۰۲)

اس تفصیل کی روشنی میں یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ ہندو گستاخ رسول کی جان بخشی کے لیے ابوالفضل وفیضی کے باپ نے اکبر کو چور دروازہ دکھا کر جو سبق دیا تھا وہی سبق ذرا 'جدید' اور تکنیکی انداز میں عمار خان ناصر صاحب اپنے دین سے بیزار اور مغرب سے مرعوب حکمران طبقے کو دے رہے ہیں، کہ چونکہ مسئلہ اجتہادی ہے اس لیے تمہیں اپنے مغربی آقاؤں کو خوش کرنے کے لیے اولوالامر ہونے کی حیثیت سے اس میں تبدیلی کی اجازت ہے۔

تصور جہاد:

اور اب کچھ عرصہ قبل عمار خان صاحب نے پوری امت سے الگ تھلگ قائم کردہ غامدی صاحب کے تصور جہاد سے اتفاق کرتے ہوئے اس کو مقبول بنانے کے لیے اپنا قلم سنبھالا اور کچھ ہی عرصے میں بہت سے حوالجات کے ساتھ مزین ایک طویل مقالہ لکھ دیا۔ اس مقالہ کا حاصل یہ ہے کہ:

> غلبہ دین اور دعوت دین کے لیے جہاد صرف صحابہ کے لیے تھا اور انہوں نے اپنا کام پورا کر دیا تھا ان کے بعد اس غرض سے جہاد کرنا کسی کے لیے جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر مسلمانوں پر ظلم کیا جائے تو وہ دفع ظلم کے لیے جہاد کر سکتے ہیں۔ اور وہ بھی صرف حکومت کے تابع ہو کر۔[۲]

لیکن ظاہر ہے کہ متجددین کے زاویہ نگاہ سے ظلم کا ارتکاب تو مسلمانوں ہی سے متصور ہے جو کہ ابھی تک قدامت پرست اور دقیانوسی افکار کے حامل ہونے کی وجہ سے غیر مہذب ہیں، غیر مسلم متمدن قومیں، جو ''تہذیب وشائستگی کے اعلیٰ مدارج طے کیے ہوئے ہیں اور ہر کام اقوام متحدہ کے منشور (صحیفہ آسمانی) کی روشنی میں سرانجام دیتی ہیں، وہ تو کسی پر ظلم نہیں کرتیں بلکہ الٹا مدد کرتی ہیں۔ چنانچہ اس دور میں جو مسلمان جہاد کا نام لیتے ہیں وہ نہ تو اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے جہاد ہے اور نہ ظلم کے خلاف ہے اس لیے وہ صرف دہشت گردی ہے۔

غامدی صاحب کا جہاد کے بارے میں موقف ان کی کتاب ''میزان'' اور عمار خان صاحب کا نظریہ ان کی درج ذیل تحریرات میں تفصیل سے مذکور ہیں:

---

(۲) دیکھیے میزان، جاوید احمد غامدی: ص ۲۴۴ طبع اول ۲۰۰۱۔ اور عمار خان صاحب کا مضمون 'جہاد کی فرضیت اور اس کا اختیار۔۔۔ چند غلط فہمیاں' مشمولہ الشریعہ نومبر ۲۰۰۹ ص ۴۵۔ ان دونوں جگہوں پر یہ تصریح موجود ہے کہ حکومت کے بغیر جہاد کا کوئی تصور نہیں۔ غامدی صاحب کی اپنے خاص قطعی انداز میں تصریح یوں ہے:
''یہ بالکل قطعی ہے کہ مسلمان اپنی انفرادی حیثیت میں آیات قتال کے مخاطب ہی نہیں ہیں۔ حدود وتعزیرات کی طرح ان آیات کے مخاطب بھی ان کے حکمران ہیں اور اس معاملے میں کسی اقدام کا حق انھی کو حاصل ہے''

۱۔ جہاد...... ایک مطالعہ...... جو الشریعہ کے جہاد نمبر میں شامل ہے۔

۲۔ جہاد کی فرضیت اور اس کا اختیار...... چند غلط فہمیاں۔

۳۔ القاعدہ، طالبان اور موجودہ افغان جنگ۔

ان میں سے اول الذکر تحریر میں موصوف نے اسلام کے تصور جہاد بلکہ صحیح لفظوں میں اپنے فلسفہ جہاد کو بڑی تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ پیش آمدہ سطور میں اسی تصور کی تفصیل، دلائل اور ان کا تجزیہ پیش خدمت ہے۔ ترتیب اور سہولت کے پیش نظر تحریر کو دو ابواب اور ان کی ذیلی فصول میں تقسیم کیا گیا ہے۔

باب اول: تصور جہاد کا عمومی جائزہ۔

باب دوم: دلائل کا تفصیلی تجزیہ۔

اگر چہ مندرجہ بالا تحریرات میں جہاد اور اس کے متعلقات کی بابت بہت ساری چیزیں ہماری نظر میں نہ صرف قابل اشکال ہیں بلکہ غلط اور حقیقت سے دور ہیں، لیکن زیر نظر مضمون میں طوالت سے بچنے کے لیے اس اہم اور بنیادی بات کو لیا گیا ہے جس کے گرد ان کا سارا فلسفہ جہاد گھومتا ہے۔

وماتوفیقی الاباللہ علیہ توکلت والیہ انیب

شعیب احمد

ربیع الاول ۱۴۳۴ھ

باب اول

تصور جہاد کا عمومی جائزہ

فصل: 1

غامدی اور عمار خان کا تصور جہاد:

غامدی و عمار صاحب کا نظریہ یہ ہے کہ جہاد کی بنیادی طور سے دو قسمیں ہیں۔ ایک محض اعلائے کلمۃ اللہ اور غلبہ دین کے لیے جس کی صورت یہ ہے کہ مسلمانوں کا لشکر کافروں کے ملک میں جا کر یہ کہے کہ تم مسلمان ہو جاؤ یا جزیہ دو ورنہ قتال کے لیے تیار ہو جاؤ اور دوسری قسم یہ ہے کسی جگہ کے مسلمان باشندوں پر کفار کی طرف سے ہونے والے ظلم اور فتنہ کے خلاف ان ظالم کفار کے خلاف جہاد کیا جائے۔ ان میں سے پہلی قسم صحابہ کے بعد سے خود بخود ختم ہوگئی ہے جبکہ دوسری ہمیشہ کے لیے باقی ہے۔ چنانچہ عمار خان صاحب لکھتے ہیں:

> ”قرآن و سنت کی نصوص سے یہ واضح ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ اور آپ کے پیرو اہل ایمان کو عہد نبوی کے معروضی حالات کے تناظر میں جہاد و قتال کا حکم دو طرح کے مقاصد کے تحت دیا گیا۔ (۱)۔ اہل کفر کے فتنہ و فساد اور اہل ایمان پر ان کے ظلم و عدوان کا مقابلہ کرنے کے لیے۔ (۲)۔ اور دوسرے کفر و شرک کا خاتمہ اور باطل ادیان کے مقابلے میں اسلام کا غلبہ اور سر بلندی قائم کرنے کے لیے“۔ (جہاد: ۱۱۱)

اور غامدی صاحب کے تصور جہاد کا خلاصہ عمار صاحب کے الفاظ میں یہ ہے:

> ”رسول اور اس کے پیروکاروں کا یہ غلبہ پوری دنیا کی قوموں پر نہیں بلکہ ان مخاطبین پر ہوتا ہے جن پر اتمام حجت کے بعد اللہ تعالیٰ کی طرف سے سزا نافذ کرنے کا اذن مل جاتا ہے۔ اس اصول کے تحت نبی ﷺ اور آپ کے متبعین نے

جو جہاد کیا وہ غلبہ دین کے اسی وعدے کی تکمیل کے لیے اور انہی اقوام تک محدود تھا جن کے خلاف اقدام کی اجازت اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی گئی تھی اور جن کی تعیین نبی ﷺ نے ان کے سربراہوں کو خطوط لکھ کر کر دی تھی۔ چنانچہ اسلامی تاریخ کے صدر اول میں نبی ﷺ اور آپ کے پیروکاروں کے ہاتھوں جزیرہ عرب اور روم وفارس کی سلطنتوں پر دین حق کا غلبہ قائم ہو جانے کے بعد غلبہ دین کے لیے جہاد وقتال کے حکم کی مدت نفاذ خود بخود ختم ہو چکی ہے۔ یہ شریعت کا کوئی ابدی اور آفاقی حکم نہیں تھا اور نہ اس کا ہدف پوری دنیا پر تلوار کے سائے میں دین کا غلبہ اور حاکمیت قائم کرنا تھا۔ اس کے بعد قیامت تک کے لیے جہاد وقتال کا اقدام دین کے معاملے میں عدم اکراہ اور غیر محارب کفار کے ساتھ جنگ سے گریز کے ان عمومی اور اخلاقی اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے ہی کیا جائے گا جو قرآن مجید کی نصوص میں مذکور ہیں''۔ (جہاد: ۳۰۲)

اب اسی مفہوم کو غامدی صاحب کے قطعیت سے لبریز قلم، اور بھرپور تحکم (دھونس) پر مشتمل اسلوب میں بھی ملاحظہ فرمالیجیے۔ اپنی کتاب میزان میں لکھتے ہیں:

''اس (جہاد) کا حکم قرآن میں دو صورتوں کے لیے آیا ہے۔ (۱)۔ ظلم وعدوان کے خلاف۔ (۲)۔ دوسرے اتمام حجت کے بعد منکرین حق کے خلاف۔ پہلی صورت شریعت کا ابدی حکم ہے اور اس کے تحت جہاد اسی مصلحت سے کیا جاتا ہے۔ دوسری صورت کا تعلق شریعت سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے قانون اتمام حجت سے ہے، جو اس دنیا میں ہمیشہ اس کے براہ راست حکم سے اور انہی ہستیوں کے ذریعے روبعمل ہوتا ہے جنہیں وہ رسالت کے منصب پر فائز کرتا ہے...... یہ (یعنی رسول اللہ ﷺ کا جزیرۃ العرب میں اور صحابہ ﷺ کا فارس وروم کے خلاف قتال) محض قتال نہ تھا بلکہ اللہ تعالیٰ کا عذاب تھا جو اتمام حجت کے بعد سنت الٰہی کے عین مطابق اور ایک فیصلہ خداوندی کی حیثیت سے پہلے عرب کے مشرکین پر اور اس کے بعد عرب سے باہر کی اقوام (قیصر وکسریٰ) پر نازل کیا گیا۔ یہ لاریب انہی کا حق تھا جن کے ذریعے اللہ کی حجت ان اقوام پر قائم ہوئی اور جنہیں خود اللہ اور اس کے رسول نے

شہداء اللہ فی الارض قرار دیا۔ لہٰذا یہ بالکل قطعی ہے [3] کہ منکرین حق کے خلاف جنگ اور اس کے نتیجے میں مفتوحین پر جزیہ عائد کر کے انہیں محکوم اور زیر دست بنا کر رکھنے کا حق ان اقوام کے بعد اب ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا ہے۔ قیامت تک کوئی شخص اب نہ دنیا کی کسی قوم پر اس مقصد سے حملہ کر سکتا ہے اور نہ کسی مفتوح قوم کو محکوم بنا کر اس پر جزیہ عائد کرنے کی جسارت کر سکتا ہے۔ مسلمانوں کے لیے قتال کی ایک ہی صورت باقی رہ گئی ہے اور وہ ظلم و عدوان کے خلاف جنگ ہے۔ اللہ کی راہ میں قتال اب یہی ہے اس کے سوا کسی مقصد کے لیے بھی دین کے نام پر جنگ نہیں کی جا سکتی۔" (میزان۔: بحوالہ الشریعہ:۳۰۴)

اور فتنہ وظلم کے خلاف جہاد کے دائمی ہونے کی تصریح یوں کرتے ہیں:

"فتنہ کے خلاف جنگ کا یہ حکم قرآن میں بعض دوسرے مقامات پر بھی بیان ہوا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ دوسروں کو بالجبران کے مذہب سے برگشتہ کرنے کی روایت اب بڑی حد تک دنیا سے ختم ہو چکی ہے۔ لیکن انسان جب تک انسان ہے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ کب اور کس صورت میں پھر زندہ ہو جائے۔ اس لیے (یعنی گویا صرف اس احتمال کی بنیاد پر۔ ناقل) قرآن کا یہ حکم قیامت تک باقی ہے۔ اللہ کی زمین پر اس طرح کا کوئی فتنہ جب سر اٹھائے مسلمانوں کی حکومت اگر اتنی قوت رکھتی ہو کہ وہ اس کا استیصال کر سکے تو اس پر یہ لازم ہے کہ مظلوموں کی مدد کے لیے اٹھے اور اللہ کی اس راہ میں جنگ کا اعلان کر دے۔ مسلمانوں کے لیے قرآن کی یہ ہدایت ابدی ہے اسے دنیا کا کوئی قانون بھی ختم نہیں کر سکتا"۔ (میزان:۲۶۲)

ان عبارات کا حاصل وہی ہے جو مقدمے میں ذکر ہوا کہ غلبہ دین کے لیے جہاد صحابہ کے بعد ختم ہو گیا ہے، البتہ ظلم کے خلاف باقی ہے۔

---

[3] کسی شک وشبے کی تو گنجائش ہی نہیں۔ کہ ؏
مستند ہے شیخ کا فرمایا ہوا

فصل: 2

فقہائے اسلام کا تصور جہاد:

اب ذرا ایک نظر فقہائے اسلام اور جمہور امت کے اس تصور جہاد پر بھی ڈال لی جائے جس پر کم وبیش چودہ صدیوں سے امت متفق چلی آ رہی ہے۔

فقہائے اسلام کے تصور جہاد میں ان لوگوں کی طرح اعلائے کلمۃ اللہ اور دفع ظلم کے نام سے جہاد کی الگ الگ تقسیم نہیں ہے، بلکہ ان کے ہاں (جیسا کہ آگے واضح ہوگا) جہاد ہے ہی اعلائے کلمۃ اللہ اور غلبہ دین کے لیے۔ البتہ فقہاء کے ہاں اقوام عالم کو مختلف احکام کے لحاظ سے دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

۱۔ عرب جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے براہ راست مخاطب تھے۔

۲۔ غیر عرب جو براہ راست مخاطب نہیں تھے۔

عربوں کے ساتھ معاملہ:

رسول اللہ ﷺ کی بعثت اگرچہ قیامت قائم ہونے تک تمام دنیا کے انسانوں کی طرف ہے لیکن آپ کے اولین مخاطب مشرکین عرب تھے، کیونکہ انہیں میں آپ پیدا ہوئے، آپ کی زبان بھی عربی تھی، قرآن کی زبان بھی عربی تھی اور بعثت سے پہلے آپ کی عمر کے چالیس سال ان ہی میں بسر ہوئے اور وہ آپ کی نیک فطرت اور نیک سیرت وکردار کے معترف تھے اور دل سے سمجھتے تھے کہ آپ جھوٹ نہیں کہہ رہے۔ ان امور کی وجہ سے مشرکین عرب، خواہ حاکم ہوں یا محکوم، ان کے لیے آپ ﷺ نے حجت پوری کردی تھی۔ اس لیے مشرکین عرب کے لیے صرف دو اختیار تھے (۱) یا تو اسلام قبول کر لیں، (۲) یا جزیرہ نمائے عرب سے باہر نکل جائیں، ورنہ قابو پائے جانے کی صورت میں قتل کر دیے جائیں گے۔ اسی وجہ سے ابوجہل کے بیٹے عکرمہؓ نے فتح مکہ کے

موقع پر راہ فرار اختیار کی لیکن اپنی اہلیہ کے سمجھانے پر واپس آئے اور اسلام قبول کیا۔

اس بات کو نصوص میں اس طرح بیان کیا گیا ہے:

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

امرت ان اقاتل الناس حتی یشهدوا ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله و یقیموا الصلاة و یوتوا الزکوٰة فاذا فعلوا ذلک عصموا منی دمائهم و اموالهم الا بحق الاسلام. (بخاری)

"مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ اللہ کی وحدانیت اور میری رسالت کی گواہی دیں، نماز قائم کریں اور زکوۃ ادا کریں۔ جب وہ یہ کام کرلیں گے تو ان کے جان و مال محفوظ ہوں گے۔ الا یہ کہ خود اسلام کے کسی حق (جیسے حدود و قصاص وغیرہ) کی وجہ سے ان سے تعرض کی نوبت آئے۔"

و قاتلوهم حتی لا یکون فتنة و یکون الدین لله. (سورہ بقرہ:۱۹۳)

اور ان مشرکین سے قتال کرو یہاں تک کہ فتنہ (یعنی کفر و شرک) باقی نہ رہے اور دین خالص اللہ کے لیے ہو جائے۔

فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم و خذوهم و احصروهم و اقعدوا لهم کل مرصد. فان تابوا و اقاموا الصلاة فخلوا سبیلهم ان الله غفور رحیم.

جب حرمت والے مہینے نکل جائیں تو ان (مشرکین) کو جہاں پاؤ قتل کرو، انہیں پکڑو، گھیرو اور ہر طرح سے ان پر گھات لگاؤ۔ اگر وہ لوگ (کفر و شرک سے) توبہ کرلیں اور نماز قائم کرلیں تو ان کا راستہ چھوڑ دو، بیشک اللہ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔

اذا جاء نصر الله و الفتح و رایت الناس یدخلون فی دین الله افواجاً. فسبح بحمد ربک واستغفره انه کان توابا.

جب اللہ کی مدد اور فتح آجائے اور آپ لوگوں کو دین (اسلام) میں جوق درجوق داخل ہوتا دیکھ لیں تو آپ اپنے رب تسبیح وتحمید کریں اور اس سے مغفرت طلب کریں، بیشک وہ توبہ قبول کرنے والا ہے۔

عن ابن عباس رضی اللہ عنہ : اشتد الوجع برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واوصی عندہ موتہ بثلاث اخرجوا المشرکین من جزیرۃ العرب (بخاری ومسلم)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: آپ کے مرض (الموت) میں شدت پیدا ہوئی اور آپ نے تین چیزوں کی وصیت فرمائی (جن میں سے ایک یہ تھی) جزیرۃ العرب سے مشرکین کو نکال دو۔

عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت :آخر ماعھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لایترک بجزیرۃ العرب دینان (مسند احمد)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری وصیت فرمائی وہ یہ تھی کہ جزیرۃ العرب میں دو دین نہ چھوڑے جائیں۔

امام ابو یوسف ؒ فرماتے ہیں:

اولا تری ان العرب من عبدۃ الاوثان حکمھم القتل اوالاسلام

عرب بت پرست ہیں ان کا حکم یا قتل ہے یا اسلام۔ (کتاب الخراج)

غیر عربوں یعنی عجمیوں کے ساتھ معاملہ:

یہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے براہ راست مخاطب عربوں کے ساتھ معاملہ تھا، باقی رہے غیر عرب تو ان کے حق میں چونکہ یہ باتیں مفقود تھیں، نہ زبان ایک تھی، نہ قومیت یکساں، نہ طویل عرصے تک باہمی معاشرت اور اختلاط تھا، اور نہ ایک دوسرے کی نیک سیرت وفطرت کا تجربہ، اس لیے ان کے حق میں اگرچہ ان کو اسلام کی دعوت پہنچ بھی چکی ہو اتمام حجت ثابت نہیں اور اتمام حجت نہ ہونے کی وجہ سے عربوں

کے برخلاف ان کو، خواہ حاکم ہوں یا محکوم، دو کی بجائے تین شقیں ملیں یعنی:

(۱) یا تو اسلام قبول کر لیں۔

(۲) یا مسلمانوں کی ماتحتی قبول کر لیں۔

(۳) یا میدان جنگ میں آ جائیں۔

دوسری اور تیسری شق کا مقصد ایک تو اعلائے کلمۃ اللہ اور دین کی سربلندی ہے اور دوسرا فائدہ یہ ہے کہ عجمی عوام کی اسلامی تعلیمات تک رسائی کسی کافر حکومت کی رکاوٹ کے بغیر ہو جائے، پھر وہ اسلام قبول کریں یا نہ کریں یہ ان کا اپنا اختیاری معاملہ ہوگا۔ اس بارے میں شرعی نصوص میں یوں تفصیل مذکور ہے:

'قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله و لا باليوم الآخر و لا يحرمون ما حرم الله و رسوله و لا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون'. (توبہ ۱۶)

وہ اہل کتاب جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ یوم آخرت پر اور جو اللہ اور اس کے رسول کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حرام نہیں سمجھتے اور دین حق کو اپنا دین نہیں مانتے، ان سے قتال کرو یہاں تک کہ وہ خوار ہو کر اپنے ہاتھ سے جزیہ ادا کر دیں۔

عن معاوية بن قرة قال قال رسول الله ﷺ في كل امة رهبانية و رهبانية امتي الجهاد. (شرح سیر کبیر: ۲۱۳، سنن سعید بن منصور ۲۳۰۹)

حضرت معاویہ بن قرہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہر امت میں رہبانیت (یعنی اللہ کی خاطر دنیوی نعمتوں اور لذائذ کو چھوڑنے کی صفت) رہی ہے اور میری امت کی رہبانیت جہاد ہے۔ (کہ اس میں ایک انسان دنیا کی سب سے قیمتی چیز یعنی اپنی جان کو ہتھیلی پر رکھ کر دیوانہ وار راہ خدا میں پیش کر دیتا ہے)

عن عمران بن حصين رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ لا

تزال طائفة من امتی یقاتلون علی الحق ظاهرین علی من ناواهم حتی یقاتل آخرهم المسیح الدجال. (ابوداؤد:۲۴۸۶)

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میری امت میں سے ایک گروہ حق پر لڑتا رہے گا اور دشمنوں پر ظاہر رہے گا (یعنی ہار نہ مانے گا) یہاں تک کہ اس امت کا آخری گروہ مسیح دجال سے لڑائی کرے گا۔

قال رسول اللہ و الجهاد ماض منذ بعثنی اللہ الی ان یقاتل آخر امتی الدجال، لا یبطله جور جائر، و لا عدل عادل.

نبی ﷺ نے فرمایا: میری بعثت سے لے کر جہاد جاری ہے یہاں تک کہ میری امت کا آخری حصہ دجال سے قتال کرے، کسی ظالم کا ظلم اور کسی عادل کا عدل جہاد کو نہیں روک سکتا۔ (صحیح ابن حبان: ۲۳۶۷)

عن الحسن انه قال: سیاتی علی الناس زمان سیقولون لا جهاد، فاذا کان ذلک فجاهدوا، فان الجهاد افضل. (رقم: ۲۳۶۸)

حضرت حسن فرماتے ہیں لوگوں پر ایک ایسا زمانہ آئے، وہ کہیں گے جہاد کوئی نہیں۔ جب ایسا زمانہ آئے تو جہاد کرنا کیونکہ جہاد بہت فضیلت کا کام ہے۔

مذکورہ بالا حدیثوں کے بارے میں غامدی وعمار صاحب شاید یہ کہیں کہ یہاں جہاد سے دفع ظلم کا جہاد مراد ہے اور وہ ہم بھی تسلیم کرتے ہیں، لیکن اگر غور کیا جائے تو یہ کہنا برائے کہنا ہی ہے کیوں کہ اول تو مسلمانوں کے حق میں دفع ظلم کے لیے جہاد کو غلبہء دین کا جہاد لازم ہے جیسا کہ آگے ذرا تفصیل سے آئے گا۔ دوسرے ان حدیثوں میں جہاد کا ذکر مطلق ہے، نہ غلبہ دین کے ساتھ مقید ہے اور نہ ہی دفع ظلم کے ساتھ اور نہ صحابہ کے ساتھ مقید ہے اور نہ ہی غیر صحابہ کے ساتھ اور تخصیص وتقیید کی کوئی دلیل بھی نہیں ہے لہذا النصوص کا تقاضا یہ ہے کہ ان کو عام اور مطلق ہی رکھا جائے۔ اور اگر ذرا غور کیا جائے تو یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ دفاعی جہاد اور ظلم کے خلاف جہاد وقتال کو تو

ہر کوئی مانتا ہے یہاں تک کہ کافر بھی اس کو اہمیت دیتے ہیں۔ اس لیے دفع ظلم کے لیے جہاد کے جاری رہنے کو ذکر کرنے کیا فائدہ؟۔ فائدہ تو غلبہء دین کے لیے جہاد کو ذکر کرنے میں ہے کہ جس کی اہمیت اور حیثیت واضح کرنے کی ضرورت تھی۔اسی وجہ سے حضرت حسن بصری اور ابن سیرین رحمہما اللہ فرماتے ہیں:

جهاد المشركين قائم

مشرکوں کے خلاف جہاد باقی ہے۔(منسوخ نہیں ہوا)

(سنن سعید بن منصور، رقم:۲۳۶۹)

یہاں روایت کے الفاظ میں مشرکین کا لفظ ہے اور عربیت کا ضابطہ ہے کہ اسم مشتق پر لگنے والے حکم کی بنیاد اور علت مادہ اشتقاق اور متعلقہ وصف ہوتا ہے جیسے ''السارق'' اور ''الزانی'' میں حکم کی بنیاد سرقے اور زنا پر ہے کسی خارجی امر پر نہیں، اسی طرح یہاں جہاد کا تعلق کفر اور شرک سے ہے اور کفر وشرک اس کی علت ہیں۔اس سے معلوم ہوا کہ جو جہاد قیامت تک جاری ہے اس کی بنیاد صرف ظلم پر نہیں (جیسا غامدی صاحب کہتے ہیں) بلکہ اس کی بنیاد نظریاتی اختلاف اور اختلاف مذہب پر بھی ہے۔اور ایسا جہاد ہی دین کی سربلندی اور کفار اشرار کی سطوت وشوکت کو توڑنے کے لیے ہوتا ہے۔ یہاں یہ نکتہ بھی دلچسپ ہے کہ حضرت حسن بصری اور ابن سیرین رحمہما اللہ تابعین میں سے ہیں،ان کے زمانے تک عمار صاحب کی طرف سے صحابہ کے لیے طے کردہ روم و فارس کے محدود علاقے کب کے فتح ہو چکے تھے،اس کے بعد بھی اگر وہ مشرکین کے جہاد کو جاری اور قائم کہتے ہیں تو اس سے مراد لامحالہ وہ خطے ہوں گے جن کو غلبہ دین کے لیے جہاد کے تحت لانے پر عمار صاحب آمادہ نہیں۔

قسطنطنیہ کی فتح کی بابت ارشاد نبوی ہے:

لا تقوم الساعة حتى يفتح الله على المؤمنين القسطنطينية الرومية بالتسبيح و التكبير.

قیامت اس وقت تک قائم نہیں ہوگی جب تک کہ مسلمان قسطنطنیہ کو تسبیح و

تکبیر سے فتح نہیں کرلیں گے۔(دیلمی:رقم:۷۵۲۴)

اس روایت میں فتح قسطنطیہ کا ذکر ہے دوسری طرف یہ معلوم ہے کہ اگرچہ مسلمانوں کی جانب سے اس کو فتح کرنے کی کوششیں صحابہ کے دور سے ہی شروع ہوگئی تھیں،لیکن اس کی فتح صحابہ کے دور میں نہیں ہوئی بلکہ اس کے بہت بعد نویں صدی ہجری میں ترک سلطان محمد فاتح نے اسے فتح کیا تھا۔ یہ جہاد غامدی وعمار خان صاحب کے فلسفے کے مطابق مسلمانوں پر ہونے والے کسی ظلم کو ختم کرنے کے لیے نہیں تھا۔ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ غامدی وعمار خان صاحب کے فلسفے کے مطابق قسطنطیہ کو فتح کرنے والے مسلمان ظلم کے مورد الزام ٹھہرائے جائیں کہ انہوں نے اعلیٰ اخلاقی اقدار کو چھوڑتے ہوئے قسطنطیہ کے معصوم شہریوں پر چڑھائی کرکے ان کو اپنا" زیر دست اور محکوم بنانے کی جسارت کی تھی"۔

اس کے علاوہ متعدد صحیح اور صریح روایات میں آتا ہے کہ امام مہدی اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام آخری زمانے میں جبکہ مسلمان افراتفری کے عالم میں ہوں گے، امت کو سنبھالیں گے اور کافروں سے لڑائی کریں گے جس سے اسلام کا کلمہ بلند ہوگا۔[1]

---

[1] غامدی صاحب کا نظریہ یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام وفات پاچکے ہیں اور وہ قرب قیامت میں آسمان سے نہ اتریں گے(دیکھیے،ماہنامہ اشراق اپریل ۱۹۹۵ صفحہ ۴۵)۔اور عمار خان صاحب کی اس بارے میں تصریحات یہ ہیں:

> "میرے نزدیک سیدنا مسیح علیہ السلام کے دوبارہ تشریف لانے کے مسئلے کا دین کے اصولی تصورات اور عقائد سے کوئی تعلق نہیں ـــــــ جہاں تک اس کے متواتر ہونے کا تعلق ہے تو تحقیق سے یہ دعویٰ بھی درست ثابت نہیں ہوتا ـــــــ میرے نزدیک اس چیز (یعنی نزول مسیح علیہ السلام) کو کسی دینی عقیدے کا درجہ نہیں دیا جاسکتا" (براہین:۷۰۹،۷۱۰)

تفصیل کا موقع نہیں لیکن اتنا ضرور ہے اس مسئلے میں بھی ان لوگوں نے شریعت کے واضح دلائل کو چھوڑ کر امت سے الگ راہ بنائی ہے،کیونکہ امت ہمیشہ سے اسے ایک متواتر عقیدے کے طور پر ہی لیتی رہی ہے اور بجاطور پر یہ سمجھتی رہی ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام تشریف لائیں گے اور غلبہ دین کے لیے جہاد وقتال کا فریضہ سرانجام دیں گے۔

فصل:3

فقہائے اسلام کے تصور جہاد پران کی متفقہ تصریحات:

گذشتہ سطور میں اسلام کے جس تصور جہاد کا ذکر کیا گیا ہے اس پر قرآن وسنت کی کچھ تصریحات تو پیچھے آہی گئی تھیں اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بابت فقہائے اسلام کی دوٹوک تصریحات بھی نذر قارئین کردی جائیں۔اس سلسلے میں چند عبارات پیش خدمت ہیں۔ اندازہ لگالیں کہ چودہ صدیوں کے فقہاء وعلماء کی عبارات کس بھرپور انداز میں عمار صاحب کے تصور جہاد کی تردید کررہی ہیں،اور یہ بھی دیکھ لیں کہ موصوف جمہور اہل سنت کے ''علمی مسلمات'' کی کس حد تک پاسداری کررہے ہیں۔

فقہ حنفی کی انتہائی اہم اور بنیادی کتاب مبسوط میں ہے:

فاما بیان المعاملة مع المشركين فنقول الواجب دعاء هم الى الدين و قتال الممتنعين من الاجابة لان صفة هذه الامة في الكتب المنزلة الامر بالمعروف و النهي عن المنكر و بها كانوا خير الامم قال الله تعالىٰ: كنتم خير امة اخرجت للناس. و راس المعروف الايمان بالله تعالىٰ فعلى كل مومن ان يكون آمراً به داعياً اليه و اصل المنكر الشرك فهو اعظم ما يكون من الجهل و العناد لما فيه من انكار الحق من غير تاويل فعلى كل مومن ان ينهي عنه بما يقدر عليه.

''کفار کے ساتھ معاملے کی تفصیل یہ ہے کہ پہلے ان کو دین حق کی دعوت دی جائے اور جو اسے قبول نہ کریں ان سے قتال کیا جائے۔کیونکہ آسمانی کتب میں اس امت کی علامت ہی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے۔اور اسی کی بدولت یہ امت تمام امتوں سے بہتر اور خیر امم ہے۔ارشاد باری تعالی ہے:''تم بہترین امت ہو جو لوگوں کے لیے نکالی گئی ہے''۔اور سب سے بڑا اور بنیادی

معروف (نیکی) اللہ پر ایمان لانا ہے۔ چنانچہ ہر مسلمان کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ ایمان کا حکم دینے والا اور اس کی دعوت دینے والا ہو۔ اور تمام منکرات کی اصل اور بنیاد اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک ہے۔ شرک سب سے بڑی جہالت ہونے کے ساتھ ساتھ بغیر کسی تاویل کے محض عناد پر مبنی حق کا انکار ہے۔ چنانچہ ہر مسلمان کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اپنی استطاعت کے بقدر شرک و کفر کا راستہ روکے۔" (مبسوط:۱۰۔۳)

آگے جہاد کے وجوب کے مختلف تدریجی مراحل و مدارج بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"فاستقر الامر علی فرضیة الجهاد مع المشرکین وهو فرض قائم الی قیام الساعة."

(ان تمام مراحل سے گذرنے کے بعد) مشرکوں کے ساتھ جہاد کا حکم حتمی طور سے طے ہوگیا۔ اور مشرکوں کے ساتھ قتال کا یہ فریضہ قیامت تک بدستور باقی ہے۔ (مبسوط: ج۱۲اص۴)

امام شافعی، کتاب الام میں لکھتے ہیں:

والواجب ان یکون اول ما یبدء به سد اطراف المسلمین بالرجال .... : فاذا احکم هذا فی المسلمین وجب علیه ان یدخل المسلمین بلاد المشرکین فی الاوقات التی لایغرر بالمسلمین فیها ویرجو ان ینال الظفر من العدو فان کانت بالمسلمین قوة لم احب ان یاتی علیه عام الا وله جیش او غارة فی بلاد المشرکین الذین یلون المسلمین من کل ناحیة عامة وان کان ذلک یمکنه فی السنة مرارا بلا تغریر بالمسلمین احببت ان لایدع ذلک کلما امکنه واقل مایجب علیه الا یاتی علیه عام الا وله فیه غزو حتی لا یکون الجهاد معطلا الا من عذر". (کتاب الام ۱۴۵۸:)

امام کی ذمہ داری یہ ہے کہ اوّلاً دارالاسلام کی سرحدوں کو افواج سے مضبوط کرے۔۔۔ جب یہ ہو جائے تو خلیفہ کے ذمے یہ لازم ہوگا کہ وہ مشرکوں کے علاقوں میں گھس جائے ایسے اوقات میں جب مسلمانوں کو خطرے میں ڈالنے کا اندیشہ نہ ہو اور دشمن پر فتحیابی کی امید ہو۔ اگر مسلمانوں کے پاس استعداد اور قوت ہو تو میں اسے پسند کرتا ہوں کہ ان پر کوئی سال بھی ایسا نہ گذرے جس میں وہ اپنے آس پاس ہر طرف کفار کے علاقے میں کوئی لشکرکشی یا حملہ نہ کریں (یعنی ہر سال حملہ کریں) اور اگر مسلمانوں کی جانوں کو خطرے میں ڈالے بغیر سال میں بار بار ایسا کرنا ممکن ہو تو ایسا کیا جائے اور بار بار حملے کیے جائیں۔ لیکن کم سے کم سے واجب اور ذمہ داری یہ ہے کہ سال میں ایک مرتبہ تو یہ کام ہونا ہی چاہیے⁵۔ تا کہ جہاد کا انقطاع نہ ہو اور تسلسل قائم رہے۔

فقہ حنبلی کی کتاب "المبدع" میں ہے:

(و اقل ما یفعل مرة فی کل عام) فان مست الحاجة الیٰ اکثر من مرة وجب قاله الاصحاب (الا ان تدعو حاجة الیٰ تاخیره) کضعف المسلمین من عدد او عدة، او ینتظر الامام عدداً یستعین بهم، او یکون فی الطریق الیهم مانع، او رجاء اسلامهم فیجوز تاخیره فی روایة....و المذهب انه لا یؤخر مع القوة و الاستظهار لمصلحة رجاء اسلام العدو،

(المبدع شرح المقنع و الکافی فی الفقه الحنبلی)

ترجمہ: سال میں کم از کم ایک مرتبہ کافر ملک پر چڑھائی کی جائے اگر اس

---

⁵ اپنے مدعا و مطلب کے لیے فقہاء کی عبارات کو سیاق و سباق سے ہٹا کر انہیں اپنا من پسند معنی پہنانے کے لیے عمار صاحب جو پرکاری کرتے ہیں اس کی ایک مثال امام شافعی کی یہ عبارت بھی ہے۔ اس عبارت کا آخری ٹکڑا نقل کر کے موصوف نے یہ تاثر دیا ہے کہ امام شافعی کی نظر میں دار الحرب میں امام کی کاروائی صرف ایک علامتی کارروائی اور محض خانہ پری ہے، (دیکھیے الشریعہ، جہاد نمبر: ۲۸۱ عنوان جہاد کے توسیعی اہداف؟) حالانکہ پوری عبارت اس تاثر سے سخت اباء کرتی ہے۔ افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ عمار صاحب کی ایسی کاریگریاں ان کے بے لاگ اور مخلصانہ جذبہ تحقیق پر گہرا سوالیہ نشان چھوڑتی ہیں؟؟؟

سے زیادہ کی ضرورت محسوس ہو تو وہ بھی واجب ہوگی۔ ہاں اگر ضرورت کی وجہ سے اقدام کو سال سے مؤخر کرنا پڑے تو اس کی گنجائش ہے جیسے مثلاً عددی یا استعدادی کمی ہو، یا کہیں سے امام کو کمک آنے کا انتظار ہو، یا راستے میں کوئی رکاوٹ ہو، یا مقابل کافروں کے اسلام قبول کرنے کی امید ہو تو ایسی صورت میں ایک روایت کے مطابق تاخیر کی گنجائش ہے۔ اور راجح مذہب یہ ہے کہ اگر قوت و طاقت میسر ہو تو اسلام لانے کی امید پر جہاد کو ملتوی نہ کیا جائے۔"

کتاب الام میں ہے:

"فدل كتاب الله عز وجل وسنة نبيه على ان فرض الجهاد انما هو على ان يقوم به من فيه كفاية للقيام به حتى يجتمع امران :احدهما:ان يكون بازاء العدو المخوف على المسلمين من يمنعه .والآخر:ان يجاهد من المسلمين من في جهاده كفاية حتى يسلم اهل الاوثان اويعطى اهل الكتاب الجزية"۔

"کتاب الٰہی اور سنت نبوی اس بات کی طرف راہنمائی کرتی ہیں کہ جہاد (اس وقت تک اپنے متعلقہ اہلیت والے لوگوں پر) فرض کفایہ ہے جب تک دو باتیں ہوں: (۱)۔ مسلمانوں کے مدمقابل دشمن کے مقابلے پر دفاع کرنے والے لوگ موجود ہوں۔ (۲)۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مسلمانوں میں سے ایک معتد بہ تعداد جہاد کا کام سرانجام دے یہاں تک کہ بت پرست مسلمان ہو جائیں یا اہل کتاب جزیہ دینے لگ جائیں"۔ (کتاب الام، ص:۱۲۵۶)

فقہ مالکی کی کتاب 'المعونۃ' میں ہے:

"والقتال واجب لايعدل عنه الاباجابة اهل الكفر الى احد الامرين اما الدخول فى الاسلام اوبذل الجزية لنا فى دارنا ....ولا يقاتل العدو الا بعد ان يدعوا الا ان يعجلونا لانه كان عليه السلام يوصى بذلك امراءه فيقول:"اذا لقيت عدوا من المشركين فادعهم الى ثلاث خلال

ادعهم الى الدخول فى الاسلام فان اجابوک اليه فاكفف عنهم "ولانهم قد يجيبون الى الاسلام فيستغني عن قتالهم و هذا مستحسن فى من بلغتهم الدعوة فاما من يخاف ان تكون لم تبلغه اويكون قد سمع بها ولايدرى ماهى فيجب ان يدعى". (الموسوعة:۶۰۴)

''جب تک کافر دو باتوں میں سے کسی ایک بات کو قبول نہ کرلیں ان کے ساتھ قتال کرنا واجب ہے۔ یا تو وہ اسلام میں داخل ہو جائیں یا جزیہ دیں۔۔۔۔۔ دشمن سے دعوت اسلام دینے سے پہلے قتال نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ وہ ہم پر حملہ آور ہو جائیں۔ کیونکہ آپ ﷺ اپنے لشکروں کے امراء کو اس بات کی بڑے اہتمام سے تاکید کرتے تھے کہ جب تمہارا مشرکوں سے آمنا سامنا ہو تو انہیں تین باتوں کی دعوت دو جن میں سے ایک یہ ہے کہ انہیں اسلام کی دعوت دو اگر قبول کرلیں تو ان سے قتال نہ کرو۔

دعوت دینا اس لیے بھی ضروری ہے کہ وہ لوگ ہوسکتا ہے کہ اسلام قبول کرلیں تو ایسی صورت میں قتال کی ضرورت ہی نہیں رہے گی۔ جن لوگوں کو پہلے اسلام کی دعوت پہنچ چکی ہو انہیں اس کے باوجود دعوت دینا مستحب ہے۔ اور جن لوگوں کے بارے میں یہ گمان ہو کہ انہیں دعوت اسلام نہیں پہنچی یا پہنچی تو ہے لیکن وہ اس کی حقیقت سے نابلد ہیں تو ایسے لوگوں کو دعوت دینا ضروری ہے۔

علامہ ابن ہمام 'فتح القدیر' میں لکھتے ہیں:

" و قتال الكفار الذين لم يسلموا و هم من مشركى العرب اولم يسلموا ولم يعطوا الجزية من غيرهم (واجب وان لم يبدء ونا)لان الادلة الموجبة له لم تقيد الوجوب ببداء تهم .(فتح القدير)

''اور وہ کافر جو مشرکین عرب میں سے ہیں اور اسلام نہیں لاتے یا وہ اہل کتاب میں سے ہیں اور اسلام کے قبول کرنے یا جزیہ دینے پر آمادہ نہیں تو ایسے کفار کے ساتھ لڑائی اور قتال کرنا واجب ہے۔ چاہے وہ کافر حملہ آور ہوں یا نہ

ہوں۔ کیونکہ جہاد کی فرضیت کی آیات مطلق ہیں ان میں جہاد کی فرضیت کو کفار کی طرف سے چھیڑ چھاڑ اور پہل کرنے کے ساتھ مشروط نہیں ٹھہرایا گیا۔"

قدوری کی شرح 'جوہرہ' کی درج ذیل سطور میں بڑے واضح لفظوں میں عمار صاحب کے نظریہ جہاد کی تردید موجود ہے:

"(وقتال الكفار واجب علينا و ان لم يبدئونا) لان قتالهم لو وقف على مبادء تهم لنا لكان على وجه الدفع و هذا المعنى يوجد في المسلمين اذاحصل من بعضهم لبعضهم الاذية وقتال المشركين مخالف لقتال المسلمين" (الجوہرۃ النیرۃ)

"کفار کے ساتھ لڑائی کرنا واجب ہے چاہے وہ ہم پر حملہ آور ہوں یا نہ ہوں کیونکہ ان کے ساتھ قتال کا حکم اگر ان کی طرف سے پہل پر موقوف ہوتا تو یہ دفاعی قتال ہوتا۔ اور اس پہلو سے کافروں کی کیا خصوصیت یہ تو مسلمانوں میں بھی ہے کیونکہ جب کچھ مسلمان دوسرے مسلمانوں پر حملہ آور ہوں تو دفاع تو وہاں بھی واجب ہوتا ہے۔ حالانکہ مسلمانوں کے خلاف لڑنے اور کافروں کے خلاف قتال کا حکم (بداہۃً) ایک دوسرے سے مختلف ہے۔"

علامہ ابن تیمیہ، منہاج السنۃ میں خلیفہ کی ذمہ داریوں کے تحت لکھتے ہیں:

" و لان الوالي ما استحق ان يكون كذلك الا لقيامه بامور المسلمين و حراسة الدين و نشره و تنفيذ الاحكام و تحصين الثغور، وجهاد من عاند الاسلام بعد الدعوة". (منہاج السنۃ)

"حکمران حکمران اور امام بننے کا استحقاق اسی وجہ سے رکھتا ہے کہ وہ ایک تو مسلمانوں کے تمام معاملات کا نظم کرتا ہے۔ دوسرے دین کی حفاظت اور نشر و اشاعت کرتا ہے، تیسرے احکام شرعیہ کی تنفیذ کرتا ہے۔، چوتھے سرحدوں کا دفاع مضبوط کرتا ہے، پانچویں وہ دعوت اسلام ملنے کے بعد نہ ماننے والوں کے خلاف جہاد کرتا ہے۔"

شاہ ولی اللہ صاحب ازالۃ الخفاء میں تحریر فرماتے ہیں:

ودعوت جہاد اشہر واعظم صفات خلیفہ است (ازالۃ الخفاء: ۱، ۲۷۷)

دعوت جہاد خلیفہ کی مشہور ترین اور سب سے بڑی صفات میں سے ہے

مبسوط میں ہے:

وعلی امام المسلمین فی کل وقت ان یبذل مجهوده فی الخروج بنفسه او یبعث الجیوش والسرایا من المسلمین. (۱۲-۵)

اور امام المسلمین کے ذمے یہ لازم ہے کہ وہ ہر وقت خود جہاد پر جانے کی مقدور بھر سعی کرے یا (خود نہ جاسکتا ہو تو) مسلمانوں کے لشکر روانہ کرے۔

فتاوی شامی میں ہے:

فیجب علی الامام ان یبعث سریة الی دار الحرب فی کل سنة مرة او مرتین و علی الرعیة اعانته الا اذا اخذ الخراج ،فان لم یبعث کان کل الاثم علیه ،و هذا اذا غلب علی ظنه انه یکافئهم و الا فلا یباح قتالهم بخلاف الامر بالمعروف .(رد المحتار. ج ٦. ١٩٦)

امام کے ذمے یہ لازم ہے کہ وہ دارالحرب (کافروں کے ملک پر چڑھائی کے لیے کم از کم سال) میں ایک مرتبہ یا دو مرتبہ لشکر روانہ کرے۔ اور عوام کے ذمے اس کے ساتھ تعاون لازم ہے الا یہ کہ وہ خراج وصول کرتا ہو (ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ فوج اور خلیفہ کا لشکر یہ کام کرے گا)۔ اگر امام المسلمین ایسا نہیں کرے گا تو سارے کا سارا گناہ اس کے سر ہے۔ اور یہ اس صورت میں ہے جب اسے ظن غالب ہو کہ وہ مقابلہ کرلے گا۔ ورنہ (مسلمانوں کی جانوں کے بے فائدہ ضیاع کے پیش نظر) اس کے لیے قتال مباح نہیں۔ ہاں امر بالمعروف کی بات الگ ہے۔ (کہ اس میں اگر ہلاکت کا ظن غالب بھی ہو تب بھی وہ مشروع رہتا ہے)

جہاد کے مقاصد کے طور پر علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

"و لان ما فرض الجهاد له هو الدعوة الى الاسلام و اعلاء الدين الحق ودفع شر الكفرة وقهرهم". (بدائع الصنائع)

"جہاد کی فرضیت کا مقصد یہ ہے کہ دعوت الی الاسلام دی جائے، غلبہ دین ہو، کفار کی سرکشی کو کچلا جائے، اور انہیں محکوم وزیردست بنا کر رکھا جائے۔"

قاضی ثناء اللہ پانی پتی تفسیر مظہری میں لکھتے ہیں:

"ان الامر بالقتال والجهاد ليس لاجل الاكراه على الدين بل لدفع الفساد من الارض فان الكفار يفسدون فى الارض ويصدون عباد الله عن الهدى والعبادة فكان قتلهم كقتل الحيات والعقارب"

"قتال و جہاد کا حکم لوگوں کو دین اسلام قبول کرنے پر مجبور کرنے کے لیے نہیں ہے۔ بلکہ زمین سے فساد اور فتنے کے خاتمے کے لیے ہے۔ کیونکہ کفار زمین میں فساد پھیلاتے ہیں خلق خدا کو (اپنے طرح طرح کے دیدہ و نادیدہ، حسی و معنوی ہتھکنڈوں کے ذریعے) راہ حق اور عبادت خداوندی سے روکتے ہیں۔ اس لیے ان کو قتل کرنا سانپوں اور بچھوؤں کو قتل کرنے کے مترادف ہوگا۔"

حضرت شاہ ولی اللہؒ جہاد کا فلسفہ اور ضرورت واہمیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اعلم ان النبى صلى الله عليه وسلم بعث بالخلافة العامة وغلبة دينه على سائر اديان لا يتحقق الا بالجهاد واعداد الآلة فاذا تركوا الجهاد واتبعوا اذناب البقر احاط بهم الذل وغلب عليهم الخسران. (حجة الله البالغہ)

نبی علیہ السلام کو (زمان ومکان کی تخصیص کے بغیر قیامت تک کے لئے اور پوری زمین کے لیے) عمومی اور کلی خلافت سے نواز کر مبعوث کیا گیا ہے، اور آپ کے دین کا باقی ادیان پر غلبہ جہاد اور اس کے اسباب کی تیاری ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ چنانچہ اگر مسلمان جہاد کو چھوڑ دیں گے اور بیلوں کی دمیں پکڑ لیں گے (یعنی کھیتی باڑی میں اور دوسرے کاروباری مشاغل میں لگے رہیں گے)

تو ذلت انہیں گھیر لے گی اور خسارہ ونقصان ان پر غالب آجائے گا۔

ان عبارات پر نظر ڈالنے کے بعد ایک قاری کے ذہن میں یہ سوال فطری اور لازمی طور سے پیدا ہوگا کہ اگر غلبہ دین کے لیے جہاد صحابہ پر ختم ہوگیا تھا تو ان سارے فقہاء وعلماء اور ارباب فکر ودانش کو اس کی خبر کیوں نہیں ہوئی اور یہ سارے حضرات اسے شریعت کے ایک واضح اور محکم حکم کے طور پر کیوں ذکر کررہے ہیں؟ کیا امت کا چنیدہ دل ودماغ کا یہ سرمایہ کسی اجتماعی غلطی میں مبتلا ہوگیا ہے؟

یہ بھی ذہن میں رہے کہ جمہور امت کی ان عبارات اور ان کی دیگر تحریرات سے جہاد کے بارے میں ملنے والا یہ تاثر صرف ہمارا نہیں بلکہ خود عمار خان صاحب بھی اسے تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

> ''کلاسیکی فقہی ذخیرے میں جہاد کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ایک فرع قرار دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بنی نوع انسان کو خدا کی طرف دعوت دینے کفر وشرک سے اجتناب کی تلقین کرنے اور ان کے تزکیہ واصلاح کے لیے انبیاء کا جو سلسلہ جاری فرمایا، کفار کے ساتھ جہاد بھی اسی کی ایک کڑی اور دعوت الی الحق کی ایک صورت ہے۔ اور امت مسلمہ پر یہ ذمہ داری عائد کی گئی ہے کہ وہ دنیا کی کافر قوموں کو اسلام کی دعوت دے اور اگر وہ اسے قبول نہ کریں تو ان کے خلاف جہاد کر کے انہیں اپنا غلام بنالے''[٦]۔
>
> (جہاد: ١١٠)

---

[٦] موصوف کے اس آخری جملے پر ایک دفعہ دوبارہ نظر ڈال لی جائے کہ ''اگر وہ (یعنی کافر قومیں) اسے تسلیم نہ کریں تو ان کے خلاف جہاد کر کے انہیں اپنا غلام بنالے''۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ساری قوم کی قوم کو غلام بنا لیا جائے، حالانکہ عمار صاحب کو یقیناً معلوم ہوگا کہ پوری مفتوح قوم کو غلام نہیں بنایا جاتا بلکہ غلام صرف ان لوگوں کو بنایا جاتا ہے جو جنگی قیدی ہوں، اور وہ بھی امام المسلمین کے لیے ایک اختیاری حکم ہے کہ وقتی مصلحت کا خیال کرتے ہوئے چاہے تو قیدی بنالے اور چاہے تو انہیں مسلمان حکومت کے آزاد شہری (ذمی) بن کر رہنے کی اجازت دیدے۔ (دیکھیے: ردالمحتار، ٦۔٢٢٠) فقہاء کے تصور کو من وعن بیان کرنے کے بعد عمار صاحب نے اپنی عبارت میں نہ جانے ایسا جملہ کیوں لکھ دیا ہے جو قاری کو لاشعوری طور سے فقہاء کے تصور کے حوالے سے بدظن کرتا ہے۔!!!

فصل: 4

فقہاء کے تصور جہاد کی عقلی توجیہ:

فقہاء کا تصور جہاد یہ ہے کہ دین حق کی سربلندی کے لیے جہاد اپنی شرائط کے ساتھ قیامت تک اسی طرح باقی ہے جس طرح زمانہ رسالت اور دور صحابہؓ میں تھا، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک طرف خاتم النبیین ہیں اور دوسری طرف آپ کی نبوت عالمی اور روئے زمین پر بسنے والے تمام انسانوں کے لیے ہے اور انسانیت کے تمام طبقات آپ کے لائے ہوئے پیغام کے محتاج ہیں ۔اس پیغام کو پہنچانے کے لیے ارباب ثروت وشوکت اور اصحاب حکومت واقتدار کی کھڑی کی ہوئی ہر طرح کی حسی اور معنوی رکاوٹوں کو ختم کرنا ناگزیر ہوتا ہے اور یہ سب دین حق کی سربلندی اور اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے ہوتا ہے ،اس لیے جہاد کی ہر زمانے اور خطے میں ضرورت رہتی ہے[1]۔ اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے ،مسند الہند شاہ ولی اللہؒ اپنی مشہور کتاب حجۃ اللہ البالغہ کے "باب الحاجة الى دين ينسخ الاديان "یعنی انسانیت کے لیے ایک عالمگیر دین کی ضرورت کے تحت لکھتے ہیں:

" و منها ان يدعو قوماً الى السنة الرا شدة و يز كيهم و يصلح شانهم ثم يتخذهم بمنزلة جوارحه، فيجاهد اهل الارض و يفرقهم فى الآفاق . و هو قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس و ذلك لان هذا الامام (الراشد) نفسه لا يتاتى منه مجاهدة امم غير محصورة."

"ایسے عالمگیر راہنما کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی قوم کو سنت راشدہ (صحیح طریقے) کی دعوت دے، ان کا تزکیہ کرے، ان کی حالت سنوارے اور پھر

---

[1] مزید تفصیل کے لیے دیکھیے فقہی مقالات، جلد ۳، ص: ۲۹۱، مولفہ استاذ محترم حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی مدظلہ، بعنوان: جہاد اقدامی یا دفاعی؟

انہیں اپنے اعضاء (یعنی آلہ کار) بنا کر ان کے واسطے سے زمین والوں سے مجاہدہ کرے (یعنی جہاد اور دعوت دین کی محنت کرے) اور اس قوم کو زمین کے اطراف و اکناف میں پھیلا دے۔ یہی مطلب ہے خدا تعالی کے اس قول" کنتم خیر امة " کا۔ (اس قوم کی تربیت اور ان سے دعوت اور جہاد کا کام لینے کی ضرورت) اس وجہ سے ہے کہ خودا کیلے امام راشد (رسول اللہ ﷺ کے لیے (دنیا کی) کی لاتعداد اقوام سے لڑائی اور دعوت دین کی محنت ممکن نہیں۔"

اس عبارت میں شاہ صاحب نے ایک تو ہدف رسالت صرف کسی محدود خطے (جزیرۃ العرب اور روم و فارس) میں دین کا غلبہ قرار نہیں دیا بلکہ آپ ﷺ کی ابدی و عالمگیر نبوت کے لازمی تقاضے کے طور پر اسے روئے زمین اور آفاق تک وسعت دی، دوسرے صاف لفظوں میں آخر میں یہ بتایا کہ رسول اللہ کا ہدف اگر چہ لاتعداد اقوام کے ساتھ قتال و جہاد ہے لیکن چونکہ یہ کام خودا کیلے ایک آدمی کے لیے ممکن نہیں اس لیے ایک ایسی جماعت کا قیام ضروری ہے جو اس ہدف یعنی (بے شمار) اقوام تک دین کی دعوت پہنچانے اور نہ ماننے والوں سے قتال کا فریضہ سر انجام دے۔ امر واقعہ بھی یوں ہی ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک جماعت تیار کی جو دنیا میں پھیل گئی اور (بغیر کسی تحدید و تخصیص کے) جہاں تک اس کا بس چلا سنت راشدہ کی ترویج اور اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے دعوت و قتال کا فریضہ سرانجام دیتی رہی۔ اور پھر ان کے تیار کردہ لوگ آگے سے آگے اسی طریقے سے چلتے رہے اور اسی نہج پر دعوت حق اور مخالفین و معاندین سے قتال کرتے رہے۔ اور دیئے سے دیا جلتا رہا، اس بات کو شاہ صاحب نے یوں ذکر کیا ہے:

وذلک لان الاولین من المهاجرین والانصار کانوا سبب دخول قریش ومن حولهم فی الاسلام ثم فتح الله علی ایدی هولاء العراق والشام ثم فتح الله علی ایدی هولاء الفارس والروم ثم فتح الله علی ایدی هولاء الهند والترک والسودان. فالنفع الذی یترتب علی الجهاد یتزاید حینا فحینا ،یوما فیوما وهذا بمنزلة الاوقاف والرباطات والصدقات الجاریة .(حجة الله: ج ۲: ۳۳۸)

''یہ (یعنی جہاد کا صدقہ جاریہ ہونا) اس وجہ سے ہے کہ (جہاد کی بدولت) مہاجرین وانصار کے اولین لوگ قریش اور آس پاس کے (عرب کے) لوگوں کے اسلام میں داخل ہونے کا باعث بنے۔ پھر اللہ رب العزت نے ان کے ہاتھوں عراق اور شام کو فتح کرایا پھر ان کے ہاتھوں فارس اور روم کو فتح کروایا۔ پھر ان لوگوں کے ہاتھوں ہندوستان، ترکستان اور حبشہ کو فتح کروایا۔ اس طریقے سے جہاد پر مرتب ہونے والا نفع لحہ بہ لحہ یوماً فیوماً بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اور یہ صورت حال اوقاف، رباط اور صدقات جاریہ کے قائم مقام ہی ہے''۔

اس کے بعد آگے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے غلبہ دین کے لیے تیار کردہ اس جماعت کے جہاد کا طریقہ کار اور پالیسی ذکر کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ ان کے پیش نظر دنیا بھر کی اقوام تھیں، جس کا تقاضا یہ تھا کہ ایسے اقدامات کیے جائیں جن کے اثرات وسیع اور عالمگیر ہوں چنانچہ اس کے لیے ضروری تھا کہ عالمی سطح پر موجود بدی کے سرچشموں کو ختم کیا جائے۔ اس زمانے کے اعتبار سے یہ سرچشمے دو تھے۔ پہلا قیصر روم اور دوسرا کسری ایران۔ قیصر کا اثر ونفوذ دنیا کے مغربی علاقوں پر تھا اور کسری کا اثر ونفوذ مشرقی دنیا پر تھا۔ ان دونوں پر کاری ضرب لگانے کا مطلب دنیا بھر کی اقوام پر بالواسطہ ضرب لگانا تھا۔ چنانچہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے خدا کا نام لے کر یہ کام شروع کر دیا۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

''و الاقاليم الصالحة لتولد الامزجة المعتدلة كانت مجموعة تحت ملكين كبيرين يومئذ. احدهما كسرى و كان متسلطا على العراق و اليمن و خراسان و ما وليها و كانت ملوك ما وراء النهر و الهند تحت حكمه يجبى اليه منهم الخراج كل سنة و الثانى قيصر و كان متسلطا على الشام و الروم و ما وليها و كان ملوك مصر و المغرب و الافريقة تحت حكمه يجبى اليه منهم وكان كسر هذين الملكين والتسلط على ملكهما بمنزلة الغلبة على جميع الارض وكان عاداتهم فى الترفه سارية

فی جمیع البلاد التی هی تحت حکمهما وتغییر تلک العادات وصدهم عنها مفضیا فی الجملة الی تنبیه جمیع البلاد علی ذلک وان اختلفت امورهم بعد. و قد ذکر الهرمزان شیئا من ذلک حین استشاره عمر فی غزاة العجم. و اما سائر النواحی البعیدة عن اعتدال المزاج فلیس بها کثیر اعتداد فی المصلحة الکلیة و لذلک قال النبی ﷺ اترکوا الترک ما ترکوکم و دعوا الحبشة ما ودعوکم."

ترجمہ: دنیا کے اس وقت کے متمدن خطے دو بڑی سلطنتوں کے تحت تھے۔ جن میں سے ایک کسریٰ تھا جس کا عراق، یمن، خراسان اور اس کے آس پاس کے علاقوں پر براہ راست تسلط تھا، جبکہ ماوراء النہر اور ہندوستان کے بادشاہ اس کے باجگذار تھے جن کی طرف سے ہر سال اسے خراج پہنچتا تھا۔ دوسرا قیصر تھا یہ شام اور روم وغیرہ کے علاقوں پر براہ راست قابض تھا جبکہ مصر، مغرب اور افریقہ کے بادشاہ اس کے باجگذار تھے۔ چنانچہ ان دونوں بادشاہوں کی کمر توڑنا اور ان کے ملکوں پر قبضہ کرنا پوری روئے زمین پر قبضے کے مترادف تھا۔ کیونکہ ان کے عیش و عشرت کی عادات و رسوم ان کے زیر اثر تمام علاقوں میں جاری و ساری تھیں۔ ان کے طریقوں کو بدلنا اور انہیں ان بری عاداتوں سے روکنا فی الجملہ باقی تمام ممالک کے لیے وارننگ تھی اگرچہ بعد میں حالات بدل گئے۔ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عجمیوں سے لڑائی کے سلسلے میں نومسلم ایرانی سردار ہرمزان سے مشورہ کیا تو اس نے اس سے متعلق کچھ باتیں ذکر کی تھیں۔

(یہ تو متمدن اقوام کی بات تھی) باقی رہے تمدن سے دور کے علاقے تو مصلحت کلی کے اعتبار سے یہ کسی شمار میں نہیں تھے (جس کی وجہ سے انکے ساتھ فوری تعرض کی ضرورت نہیں تھی)۔ اسی وجہ سے نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا تھا ترک جب تک تمہیں نہ چھیڑیں تم انہیں نہ چھیڑنا، اور حبشہ والے جب تک تم سے گریز کریں تم بھی ان سے گریز کرنا۔"

یہ تھی شاہ صاحب کی نظر میں فقہائے اسلام کے تصور جہاد کی توجیہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے جہاد کا پس منظر بھی، نیز اس سوال کا جواب بھی کہ صحابہؓ کے ہاں قیصر و کسریٰ کے جہاد کا حصہ زیادہ نمایاں کیوں تھا۔ یہ وجہ نہیں تھی کی صحابہ کا جہادی ہدف محدود تھا جیسا عمار صاحب کہتے ہیں بلکہ چونکہ شر کے عالمگیر سرچشمے یہ تھے اس لیے ان سے فوری تعرض کیا گیا۔ شاہ صاحب نے عمار خان صاحب کے استدلال کی ایک بنیادی روایت یعنی ترکوں اور حبشہ والی حدیث کی بھی ایک معقول توجیہ کر دی ہے کہ ان کو چھوڑنے کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ ذمہ داری میں داخل نہیں تھے بلکہ ان سے تعرض نہ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ اس وقت کی متمدن دنیا میں ان کا کوئی قابل ذکر اثر و رسوخ اور عمل دخل نہیں تھا۔ گویا قیصر و کسریٰ کے مقابلے میں ان کی حیثیت وہی تھی جو قریش کے مقابلے میں دیگر عربوں کی تھی، اس اعتبار سے وہ ترجیحات کی اولین فہرست میں شامل نہیں تھے اور ایک خوابیدہ دشمن تھے جس کو از خود چھیڑنا جنگی حکمت کے لحاظ سے قبل از وقت تھا۔ ان کا معاملہ قیصر و کسریٰ کے نتیجے پر موقوف تھا کہ اس کے بعد یا تو وہ خود ہی سرنگوں ہو جاتے یا سر اٹھاتے اور کچل دیے جاتے۔

فصل:5

دونوں تصورات جہاد کا تقابلی جائزہ:

اسلام کے تصور جہاد کی بابت نصوص اور فقہائے امت کی تصریحات کے بعد قارئین کی سہولت کے پیش نظر اس بات کی بھی وضاحت ضروری ہے کہ فقہائے اسلام اور غامدی و عمار صاحبان کے تصور جہاد میں اتفاقی اور اختلافی نکات کون کون سے ہیں تا کہ دونوں کا نقطہ نظر اچھی طرح واضح اور ذہن نشین ہو جائے۔

اتفاقی نکتہ:

دونوں تصورات کا اتفاق صرف ایک صورت میں ہے جو یہ ہے کہ عربوں کے لیے چونکہ اتمام حجت ہو گیا تھا اس لیے ان کے لیے حکم یہ تھا کہ وہ یا تو اسلام قبول کر لیں یا پھر موت کا سامنا کرنے کے لیے تیار ہو جائیں۔اسی کی بنیاد پر جزیرہ عرب سے کفر کا دیس نکالا ہوا۔ چنانچہ عمار صاحب لکھتے ہیں:

”قرآن نے واضح کیا ہے کہ آپ ﷺ عام معنوں میں کوئی داعی واعظ اور مبلغ نہیں بلکہ خدا کے آخری رسول اور آخری پیغمبر ہیں۔ چنانچہ خدا کے قانون کے مطابق آپ کی جدوجہد کا کامیابی سے ہم کنار ہونا اور ”جزیرہ عرب“(؟) میں خدا کے دین کا غلبہ قائم ہونا ایک طے شدہ فیصلہ ہے جو اہل کفر کی خواہشات،کوششوں اور سازشوں کے علی الرغم قائم ہو کر رہے گا۔ هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون (التوبۃ:۹،۳۹) ترجمہ: اللہ ہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق دے کر بھیجا تا کہ اسے ”سارے دینوں“ پر غالب کر دے چاہے مشرکوں کو یہ بات کتنی ہی ناپسند ہو۔“ (جہاد:۱۱۵)

۲: آیت قرآنی وقاتلوهم حتی لاتکون فتنة کے ترجمے کے بعد لکھتے ہیں:

"یہاں قتال کی غایت یہ بیان کی گئی ہے کہ فتنہ باقی نہ رہے اور اس کا نتیجہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ کا دین غالب ہو جائے۔ اس سے قرآن کی مراد یہ تھی کہ قریش کی قوت کو توڑ کر مکہ مکرمہ کو فتح کر لیا جائے اور مشرکین کو بیت الحرام سے بے دخل کر دیا جائے یہاں سے شرک کے تمام آثار کو مٹا دیا جائے تاکہ عرب کے مشرکین شرک کو ذلیل اور توحید کو سربلند دیکھ کر من حیث الجماعت دائرہ اسلام میں داخل ہو جائیں"۔ (جہاد:۱۲۱)

"سورہ نصر میں اللہ تعالیٰ نے فتح مکہ اور مشرکین عرب کے بحیثیت قوم اسلام قبول کر لینے کا ذکر ایسے بلیغ انداز میں کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت کے یہ دونوں ہدف (بیت اللہ کی تطہیر اور جزیرۃ العرب کا صفایا) پوری قطعیت کے ساتھ واضح ہو جاتے ہیں" (جہاد:۱۲۱)

جزیرہ عرب کے باشندوں کے بارے میں فقہائے امت کا نقطہ نظر بھی یہی ہے۔

دونوں تصورات کے درمیان فرق:

مندرجہ ذیل نکات میں ہے:

ا۔ غامدی اور عمار صاحب کے نزدیک ظلم و عدوان کے خلاف جہاد غلبہ دین کے لیے جہاد سے علیحدہ قسم ہے جبکہ فقہائے اسلام کے نزدیک ظلم و عدوان کے خلاف جہاد غلبہ دین کے لیے جہاد کا ایک حصہ ہے۔

۲۔ ان لوگوں کے نزدیک غلبہ دین کے لیے جہاد صحابہ پر ختم ہوگیا ہے جبکہ فقہاء کے نزدیک اس کی مشروعیت بعد والے مسلمانوں کے لیے بھی بدستور موجود ہے۔

۳۔ ان کے نزدیک قیصر و کسریٰ کے خلاف صحابہ رضی اللہ عنہم کا جہاد اتمام حجت کے بعد نازل ہونے والا عذاب تھا، جس سے ہمیشہ کے لیے کوئی شرعی حکم اخذ نہیں کیا جا سکتا، جبکہ فقہائے اسلام کے نزدیک ان کا جہاد دعوت دین اور غلبہ دین کے لیے تھا اور اس حوالے سے قیصر و کسریٰ اور دیگر اقوام عالم کے درمیان کوئی فرق نہیں۔

فصل 6:

غامدی وعمار خان کے تصور جہاد کی سنگینی:

غامدی وعمار خان صاحب کا یہ دعویٰ ہے کہ دین کے غلبہ اور اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے جہاد صحابہ پر ختم ہوگیا تھا۔اس دعوے کو ذہن میں تازہ کرنے کے لیے درج ذیل عبارات پر دوبارہ نظر ڈال لی جائے۔ عمار صاحب غامدی صاحب کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اسلامی تاریخ کے صدر اول میں نبی ﷺ اور آپ کے پیروکاروں کے ہاتھوں جزیرہ عرب اور روم و فارس کی سلطنتوں پر دین حق کا غلبہ قائم ہو جانے کے بعد غلبہ دین کے لیے جہاد و قتال کے حکم کی مدت نفاذ خود بخود ختم ہوچکی ہے۔ یہ شریعت کا کوئی ابدی اور آفاقی حکم نہیں تھا اور نہ اس کا ہدف پوری دنیا پر تلوار کے سائے میں دین کا غلبہ اور حاکمیت قائم کرنا تھا۔اس کے بعد قیامت تک کے لیے جہاد وقتال کا اقدام دین کے معاملے میں عدم اکراہ اور غیر محارب کفار کے ساتھ جنگ سے گریز کے ان عمومی اور اخلاقی اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے ہی کیا جائے گا جو قران مجید کی نصوص میں مذکورہ ہیں'' (جہاد: ۳۰۲)

اور خود غامدی صاحب کی اس بابت قطعیت سے بھرپور تصریح یوں ہے:

''یہ بالکل قطعی ہے کہ منکرین حق کے خلاف جنگ اور اس کے نتیجے میں مفتوحین پر جزیہ عائد کر کے انہیں محکوم اور زیردست بنا کر رکھنے کا حق ان اقوام کے بعد اب ہمیشہ کے لیے ختم ہوگیا ہے۔ قیامت تک کوئی شخص اب نہ دنیا کی کسی قوم پر اس مقصد سے حملہ کرسکتا ہے اور نہ کسی مفتوح قوم کو محکوم بنا کر اس پر جزیہ عائد کرنے کی جسارت کرسکتا ہے'' (میزان: بحوالہ جہاد)

یہ ہے جناب جاوید احمد غامدی اور عمار خان صاحب کا انوکھا دعوی اور تصور جہاد۔

پوری اسلامی تاریخ میں اہل سنت کا کوئی قابل ذکر فقیہ، مجتہد، محدث اور مفسر اس کا قائل نہیں گذرا، البتہ ماضی قریب میں نبوت کے جھوٹے دعویدار مرزا غلام احمد قادیانی نے اس قبیل کی کچھ باتیں ضرور کہی ہیں [8] اس دعوے کا انوکھا پن صرف ہمارا ہی تاثر نہیں بلکہ یہ بات خود عمار صاحب بھی دبے لفظوں میں تسلیم کرتے ہیں، چنانچہ اپنے مضمون کے صفحہ ۱۰۳ پر ''جاوید احمد غامدی کا نقطہ نظر'' کے جلی عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

''نبی ﷺ اور آپ کے صحابہ ؓ نے اپنے دور میں منکرین حق کے خلاف جو قتال کیا اس کی خاص نوعیت اور اس پر مرتب ہونے والے نتائج کو اہل علم کسی نہ کسی زاویے سے عمومی طور پر محسوس کرتے چلے آرہے ہیں۔ تاہم اس بحث کو بالعموم چونکہ فقہی تناظر میں دیکھا گیا ہے اور اس کو نسخ و

---

[8] دیکھیے مولانا علی میاں کی کتاب ''قادیانیت'' صفحہ ۱۳۰ تا ۱۳۵ مولانا نے مرزا صاحب کے کئی ایسے اقتباسات نقل کیے ہیں جس میں جہاد کو ایک احمقانہ خیال اور ہمیشہ کے لیے منسوخ حکم کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔مرزا صاحب رقمطراز ہیں:

''میں نے ممانعت جہاد اور انگریزی اطاعت کے بارے میں اس قدر کتابیں لکھی ہیں کہ اگر وہ اکٹھی کی جائیں تو پچاس الماریاں ان سے بھر سکتی ہیں۔۔۔میری ہمیشہ کوشش رہی ہے کہ مسلمان اس سلطنت کے سچے خیرخواہ ہوجائیں اور 'مہدی خونی' اور 'مسیح خونی' کی بے اصل روایتیں اور جہاد کے جوش دلانے والے مسائل جو احمقوں کے دلوں کو خراب کرتے ہیں، ان کے دلوں سے معدوم ہوجائیں'' (تریاق القلوب:۱۵)

(میری مذکورہ کتابوں) کا نتیجہ یہ ہوا کہ لاکھوں انسانوں نے جہاد کے وہ غلیظ خیالات چھوڑ دیے جو نافہم ملاؤں کی تعلیم سے ان کے دلوں میں تھے۔یہ ایک ایسی خدمت مجھ سے ظہور میں آئی ہے کہ مجھے اس بات پر فخر ہے کہ برٹش انڈیا کے تمام مسلمانوں میں سے اس کی نظیر کوئی مسلمان نہ دکھلا سکا''۔ (سچ ہے۔ یہ خدمت کسی مسلمان کے بس کی تھی ہی کب!!) (ستارہ قیصرہ:۳)

''میں ابتدائی عمر سے۔۔۔۔اس اہم کام میں مشغول ہوں کہ۔۔۔ان (مسلمانوں) کے بعض کم فہموں کے دلوں سے غلط خیال جہاد وغیرہ کے دور کردوں جو دلی صفائی اور (کفار کے ساتھ) مخلصانہ تعلقات سے روکتے ہیں'' (تبلیغ رسالت:۷۔۱۰)

''آج سے دین کے لیے لڑنا حرام کیا گیا، اب اس کے بعد جو دین کے لیے تلوار اٹھاتا ہے اور غازی نام رکھ کر کافروں کو قتل کرتا ہے وہ خدا اور اس کے رسول کا نافرمان ہے''

''میں یقین رکھتا ہوں کہ جیسے جیسے میرے مرید بڑھیں گے ویسے ویسے مسئلہ جہاد کے معتقد کم ہوتے جائیں گے''

تخصیص کی فنی اصطلاحات کے اسلوب میں بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے اس وجہ سے (مزعومہ) الجھن برقرار رہی اور ہر دور میں اہل علم اس (مزعومہ الجھن) کے حل کے لیے نئی نئی توجیہات کو پیش کرنے پر مجبور ہوتے رہے۔ اس کے برعکس مولانا حمید الدین فراہی نے اس سارے معاملے (یعنی رسول اللہ ﷺ اور صحابہ ؓ کے قتال) کو پہلی مرتبہ فقہی اصطلاحات کے محدود اور ناکافی دائرے سے نکال کر قرآن مجید میں بیان کردہ سنن الٰہیہ کے دائرے میں رکھ کر سمجھنے کی کوشش کی۔ مولانا نے رسولوں کے حوالے سے اللہ تعالیٰ کی ایک خاص سنت کو قرآن مجید سے دریافت کیا اور اس کے روبعمل ہونے کے مختلف مراحل نصوص کی روشنی میں متعین کیے۔ اس بحث کو بعد میں ان کے طریقے پر قرآن مجید پر غور کرنے والے اہل علم مثلاً مولانا امین احسن اصلاحی اور جاوید احمد غامدی نے مزید منقح کیا اور اس کی روشنی میں احکام قتال کی ایک نئی تعبیر پیش کی''۔ (جہاد ایک مطالعہ: ۳۰۱)

ویسے تو مذکورہ بالا عبارت میں کئی باتیں قابل اعتراض ہیں جو غامدی و عمار خان صاحب سمیت تمام متجددین کی نفسیات اور سوچ کی غمازی کرتی ہیں لیکن فی الحال اختصار کے پیش نظر صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ یہ انوکھا تصور جہاد ''دبستان فراہی'' کی خانہ زاد اختراع اور نئی ایجاد ہے پہلے امت میں اس کا وجود نہیں تھا۔ اسی لیے تو خود عمار صاحب کو بھی اس پر ''دریافت'' کا اطلاق کرنا پڑا۔ پھر اگرچہ موصوف نے اس ''نئی دریافت'' پر نئی تعبیر یا تعبیر نو کا لفظ بول کر اس کی سنگینی اور حساسیت کم کرنے کی کوشش کی ہے لیکن یہ عبارت بھی اور خود یہ تصور بھی صاف صاف بتا رہا ہے کہ وہ صرف ''تعبیر نو'' نہیں بلکہ ''تعمیر نو''[9] ہے۔

''تعبیر نو'' کا اطلاق اس وقت تو درست ہوتا جب توجیہ بدلنے کے باوجود جہاد

---

9 ''تعمیر نو''، ادارہ تحقیقات اسلامی' کے اولین سربراہوں میں سے ایک سربراہ ڈاکٹر فضل الرحمان کی اصطلاح تھی۔ موصوف اپنے ہر قسم کے الحاد اور کو اسلام کی ''تعمیر نو'' کا نام دیتے تھے، جبکہ عمار صاحب اپنی اجتہادی =

کے احکامات نہ بدلتے اور مسئلہ اپنی جگہ ہی رہتا۔اس کے برعکس جب سارا مسئلہ ہی بدل جائے تب بھی ایسی ''نئی دریافت'' کو تعبیر نو کہنا صریح زیادتی اور کھلی ناانصافی ہے۔بلکہ اگر ایک قدم اور آگے بڑھیں تو یہاں مسئلہ صرف جہاد کی تعبیر نو کا نہیں بلکہ پورے اسلام کا ہے کیونکہ خود عمار صاحب کے بقول جہاد کی تعبیر پر پورے اسلام کی تعبیر موقوف ہے۔موصوف اپنے مقالے کے پہلے صفحے پر لکھتے ہیں:

> ''اسلام میں جہاد کا تصور اس کی غرض وغایت اور بنیادی فلسفہ کیا ہے؟یہ سوال ان اہم اور نازک ترین سوالات میں سے ہے جن کا جواب بحیثیت مجموعی پورے دین کے حوالے سے ایک متعین زاویہ نگاہ کی تشکیل کرتا اور دین کے اصولی وفروعی اجزاء کی تعبیر وتشریح پر نہایت گہرے طور پر اثر انداز ہوتا ہے۔''

پھر اسی صفحے پر کچھ سطور کے بعد رقمطراز ہیں:

> ''اسلام کے تصور جہاد کی تعبیر وتشریح کے ساتھ اس کے مابعد الطبیعیاتی تصورات اور اخلاقی اصولوں کے ایک بڑے حصے کی تعبیر وتشریح کا سوال بھی وابستہ ہے ۔چنانچہ اس سوال کا کوئی بھی متعین جواب نہ صرف حیات انسانی کے حوالے سے اسلام کے عمومی مزاج اور زاویہ نگاہ کی عکاسی کرے گا بلکہ اس کا نہایت گہرا تعلق اس بات سے بھی ہوگا کہ اسلام مابعد الطبیعیاتی سطح پر انسانی زندگی کے بارے میں خدا کی اسکیم کی کیا وضاحت کرتا اور انسانی اخلاقیات کے دائرے میں دنیا کے دوسرے گروہوں اور مذاہب کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات کی کیا نوعیت متعین کرتا ہے۔'' (جہاد:۱۰۹)

ان اقتباسات کی روشنی میں یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ فراہی صاحب کی طرف

= کاوشوں کو ''تعبیر نو'' کا عنوان دیتے ہیں۔ باء اور میم قریب المخرج ہیں اور بآسانی ایک دوسرے سے تبدیل ہوتے رہتے ہیں جیسے مکہ سے بکہ۔ بس جتنا ان دونوں میں فرق ہے اتنا ہی ڈاکٹر صاحب کی تعمیر نو اور عمار صاحب کی ''تعبیر نو'' میں ہے۔ڈاکٹر فضل الرحمان اور ان کے فکری ہم نواؤں کے افکار کے لیے دیکھئے ''تجدد پسندوں کے افکار'' مولانا یوسف لدھیانوی۔حسن اتفاق یا سوء اتفاق یہ ہے کہ نہ صرف نظریات وافکار بلکہ بہت سی جگہوں پر عبارات تک میں غیر معمولی حد تک تماثل اور شباہت نظر آئے گی۔

سے دریافت کردہ اور غامدی وعمار صاحب کے ہاتھوں پروردہ فلسفہ جہاد کی تبدیلی اگر صرف جہاد ہی کے ایک باب تک منحصر رہتی تب بھی مسئلہ سنگین اور نازک تھا کہ جہاد ذروۃ سنام الاسلام (یعنی اسلامی کی چوٹی) ہے لیکن یہاں تو بقول عمار صاحب پورے اسلام کی تعبیر کا سوال بھی وابستہ ہے۔ گویا جب تصور جہاد بدلا تو پورا تصور مذہب ودین ہی بدل گیا۔ چنانچہ جب فراہی صاحب نے پوری' امت سے ہٹ کر نیا تصور جہاد دریافت کیا ہے تو اس کا لازمی تقاضا ہے کہ ان کا باقی اسلام بھی نیا ہونا چاہیے۔ اس لیے عمار خان کی کوشش چاہے کچھ بھی ہو فراہی صاحب کی دریافت اور اس کی ساخت وپرداخت کو صرف 'تعبیر نو' کہہ کر ٹالا نہیں جاسکتا۔

اس تصور جہاد کو درست مان لینے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ امت کے چودہ صدیوں کے جمہور علماء اور مقتدر اہل علم کی بیک قلم تغلیط کی جائے ،اور یہ مانا جائے کہ جہاد جیسے شریعت کے اہم حکم اور بقول عمار صاحب شریعت کے 'انتہائی اہم بنیادی تصورات میں سے ایک تصور' کے بارے میں گذشتہ سارے لوگ ایک زبردست اور بدیہی غلطی میں مبتلا رہے کہ وہ اقدامی جہاد برائے اعلائے کلمۃ اللہ کو مسلمانوں کی اجتماعی ذمہ داریوں میں شامل کرتے رہے اور انہیں یہ خبر نہ ہوئی کہ یہ تو صحابہ کے بعد سے خود بخود ختم ہو چکا ہے۔ آخر یہ کیسے باور کرلیا جائے کہ اتنے اہم اور بنیادی تصور میں امت کے اجتماعی ضمیر کو نہ صرف ٹھوکر لگی بلکہ اس ٹھوکر پر صدیوں امت برقرار بھی رہی ہے۔!!!

پھر اگلا سوال یہ ہے کہ اگر معاملہ یوں ہی کھلے بندوں چلتا رہے، کوئی ختم نبوت کے معنی امت کی اجتماعی خرد ودانش سے ہٹ کر لیتا رہے، کوئی حدیث کے معنی افسانہ کرتا رہے، کوئی سنت کا مفہوم بدلتا رہے، اور کوئی جہاد جیسے اہم تصور کی بنیادوں میں نئی بوقلمونیوں سے کام لیتا رہے تو شریعت کا حلیہ کیا ٹھہرے گا۔؟؟؟

فصل: 7

جہاد برائے دفع ظلم کا جائزہ

غامدی و عمار صاحبان کے نزدیک بنیادی طور سے جہاد کی دو علیحدہ قسمیں ہیں ۔ایک غلبہ اسلام کے لیے اور دوسرا ظلم و عدوان کے خلاف۔قطع نظر اس سے کہ اس تقسیم اور اس مرتب تفریعات سے کیا کیا نتائج برآمد ہوتے ہیں فی نفسہ اس تقسیم کی معقولیت جانچنا ضروری ہے ،جس کے لیے ہمیں متعلقہ دلائل کا جائزہ لینا ہوگا۔عمار صاحب نے ''ظلم و فتنہ کے خلاف جہاد'' کے حق میں مندرجہ ذیل دلائل ذکر کیے ہیں:

اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير . الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق الا ان يقولوا ربنا الله ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا و لينصرن الله من ينصره ان الله لقوى عزيز (الحج ۲۲:۳۹،۴۰)

''جن اہل ایمان کے ساتھ جنگ کی جاتی ہے ،انہیں اجازت دی جاتی ہے (کہ وہ بھی لڑائی کریں) کیونکہ ان پر ظلم کیا گیا اور بے شک اللہ ان کی مدد کرنے پر قادر ہے۔یہ وہ لوگ ہیں جنہیں ناحق ان کے گھروں سے نکال دیا گیا محض اس جرم میں کہ وہ کہتے ہیں کہ ہمارا رب صرف اللہ ہے۔اور اگر اللہ ایک گروہ (کے ظلم وعدوان) کو دوسرے کے ذریعے دفع نہ کرے تو خانقاہوں ،گرجوں ،کنیسوں اور مسجدوں جیسے مقامات جن میں اللہ کو کثرت سے یاد کیا جاتا ہے ،گرا دیے جاتے ۔اور جو لوگ اللہ کی مدد کریں گے اللہ ان کی ضرور مدد کرے گا ،بے شک اللہ بہت قوت والا نہایت غالب ہے۔''

و مالکم لا تقاتلون فی سبیل اللہ و المستضعفین من الرجال و النساء و الولدان الذین یقولون ربنا اخرجنا من ھذہ القریۃ الظالم اھلھا واجعل لنا من لدنک ولیا واجعل لنا من لدنک نصیرا (نساء۴:۷۵)

''تمھیں کیا ہوگیا ہے کہ تم اللہ کے راستے میں اور کفار کی چیرہ دستی کا شکار ان مردوں، عورتوں اور بچوں کو چھڑانے کے لیے قتال نہیں کرتے جو یہ دعائیں مانگتے ہیں کہ یا اللہ ہمیں اس بستی سے نکال جس کے رہنے والے ظالم ہیں اور اپنی جناب سے ہمارے لیے کوئی مددگار اور اپنے پاس سے ہمارے لیے کوئی حامی بھیج دے۔''

سورہ انفال میں ارشاد ہوا ہے:

وان استنصروکم فی الدین فعلیکم النصر الا علی قوم بینکم وبینھم میثاق واللہ بما تعملون بصیر. و الذین کفروا بعضھم اولیاء بعض الا تفعلوہ تکن فتنۃ فی الارض وفساد کبیر (الانفال ۸:۷۲،۷۳)

''اور اگر وہ دین کے معاملے میں تم سے مدد مانگیں تو تم پر ان کی مدد کرنا لازم ہے، سوائے اس صورت کے کہ وہ کسی ایسی قوم کے خلاف مدد مانگیں جس کے ساتھ تمہارا معاہدہ ہے۔اور جو کچھ تم کرتے ہو، اللہ اسے خوب دیکھ رہا ہے۔اور جن لوگوں نے کفر کیا، وہ آپس میں ایک دوسرے کے دوست ہیں ۔اگر تم (ان کے مقابلے میں) اہل ایمان کی مدد نہیں کروگے تو زمین میں فتنہ اور بہت بڑا فساد پھیل جائے گا۔''

اس کے بعد نتیجے کے طور پر لکھتے ہیں:

ان نصوص کا حاصل یہ ہے کہ کفار کے جو گروہ مسلمانوں پر کسی بھی نوعیت کے ظلم وستم اور جارحیت کا ارتکاب کریں اور بالخصوص عقیدہ و مذہب کے انتخاب واختیار کے معاملے میں ان کی آزادی چھیننے کی کوشش کریں، ان کے خلاف تلوار اٹھانا نہ صرف جائز ہے بلکہ قوت واستطاعت اور حالات کی موافقت اور جنگ کے اخلاقی اصولوں کی پاسداری کی شرط کے ساتھ ایک

اخلاقی (۱۰) فریضے کی حیثیت رکھتا ہے۔ (جہاد:۱۱۴)

ان دلائل کا حاصل صرف اتنا ہے کہ جہاں کچھ مسلمان مظلوم ہوں اور خاص طور سے دین پر عمل کرنے کی وجہ سے انہیں کفار کے مظالم کا سامنا ہو تو دوسرے مسلمانوں پر ان کی مدد کے لیے جہاد کرنا لازمی ہے، لیکن یہ کہ دفع ظلم کا جہاد غلبہ دین والے جہاد سے الگ کوئی قسم ہے یہ ان آیات سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اگر غور کیا جائے تو دفع ظلم کے لیے جہاد کا حاصل بھی اعلائے کلمۃ اللہ اور غلبہ دین ہی ٹھہرتا ہے۔ کیونکہ

۱۔ اگر کوئی مسلمان حکمران اپنے علاقے اور ملک میں ظلم و سرکشی پر اتر آئے تو درحقیقت دین و شریعت کو پیچھے اور نیچے کرتا ہے کیونکہ ظلم دین کی ضد ہے۔ لہذا خلیفہ مسلمین جب اس حکمران کے خلاف لشکر کشی کرے گا تو اس سے غرض دین و شریعت کی سربلندی کی بحالی ہوتی ہے۔ خیر القرون میں حضرت زید شہید رحمہ اللہ اور حضرت حسن بن علی رحمہ اللہ نے ظالم حکمرانوں کے خلاف خروج کیا تو ان کی غرض یہ نہیں تھی کہ محض اقتدار حاصل کرلیں بلکہ بلاشبہ ان کی غرض دین و شریعت کی سربلندی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ اس وقت کے بڑے بڑے فقہاء مثلاً امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ نے ان کی حمایت اور مدد کی۔

۲۔ اگر کافر کسی مسلمان ملک پر چڑھائی کر دیں تو مسلمان ان کے ظلم سے دفاع کریں یا اگر کافر قابض ہو جائیں تو ان ظالم و غاصب کافروں کے خلاف جنگ آزادی لڑیں اور اس ملک کے مسلمان عاجز ہو جائیں تو پڑوس مسلمان ملکوں بلکہ ایک ایک کرکے دنیا بھر کے مسلمان ملکوں کے ذمہ لازم ہے کہ وہ کافروں کے تسلط سے اس ملک کو آزاد کرائیں۔ ان تمام صورتوں میں اگرچہ ظاہر میں ظالم و غاصب کے خلاف اقدام ہوتا ہے لیکن درحقیقت کافروں کے ظالمانہ و غاصبانہ تسلط کی وجہ سے مغلوب ہو جانے والے دین ہی کو غالب کیا جاتا ہے اور شریعت اور کلمۃ اللہ کا بول بالا ہوتا ہے۔ جس کی ایک واضح مثال سلطان صلاح الدین ایوبی رحمہ اللہ کی طرف سے فتح بیت

---

(۱۰)۔ کیا شریعت کے قانون اور احکام کا اس سے کوئی تعلق نہیں ؟؟؟؟

المقدس ہے۔کہ جب انہوں نے ظالم عیسائیوں کے قبضے سے بیت المقدس کو آزاد کرایا تو خود بخود دین ہی کو غلبہ ہوا اور اس کا بول بالا ہوا۔

نیز جب دین کی حفاظت اور اس کے ضمن میں امت مسلمہ کی حفاظت یا جدید اصطلاح میں ''آزادی وخود مختاری'' کا تحفظ ضروری ہے تو اس کے لیے امت کو از خود بیدار ہونے کی ضرورت ہوگی۔یہ کوئی خوبی کی بات نہیں کہ مسلمان اتنے غافل اور لا پرواہ ہو جائیں کہ کافروں کو مسلمانوں پر ظلم وستم کرنے اور ان کے ملک پر ظالمانہ قبضے کا حوصلہ ہو جائے اور ان کو یہ طمع بھی ہو جائے کہ مسلمانوں کو دوبارہ کفر میں دھکیل دیں۔ کافروں کو اس کا حوصلہ ہی نہ ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ مسلمان کافروں کے خلاف مسلسل اقدامی جہاد کرتے رہیں۔

حاصل یہ ہے کہ جو جنگ وقتال غلبہ دین اور اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے ہو ،وہ تو جہاد ہے ہی لیکن وہ جنگ وقتال جو دفع ظلم کے لیے ہو وہ بھی اس شخص کے حق میں جو دین وشریعت سے مخلص ہے غلبہ دین کے لیے ہی جہاد ہے۔اس لیے عمار صاحب کی طرف سے جہاد برائے غلبہ دین اور جہاد برائے دفع ظلم کی یہ تقسیم اور دونوں قسموں کو باہم متغائر قرار دینا ہی غیر منطقی اور مہمل ہے،پھر اس کی بنیاد پر جو نظریہ قائم کیا جائے اس کا غلط ہونا محتاج وضاحت نہیں۔

باب دوم:

دلائل کا تفصیلی تجزیہ

گذشتہ صفحات میں غامدی و عمار صاحب کے تصور جہاد کا عمومی جائزہ، اس کے لوازمات اور اس پر مرتب ہونے والے نتائج کے حوالے سے معروضات پیش کی گئی تھی۔ جن سے اس تصور جہاد کی معقولیت کا اجمالی اندازہ تو ہو ہی گیا ہے، لیکن ابھی بحث میں تشنگی رہے گی اگر ان حضرات کے دلائل کا تفصیلی تجزیہ نہ کیا جائے۔ اگرچہ کسی نظریے کے غلط ہونے کے لیے اتنی بات بھی کافی ہے کہ وہ امت کے اجتماعی ضمیر اور صدیوں پر محیط خرد و دانش کے فیصلے سے متصادم ہے، لیکن جب فریق مقابل امت کے اجتماعی ضمیر کو اتھارٹی ہی تسلیم نہ کرتا ہو اور اپنے ہی دلائل پر نازاں ہو(۱۱)، تو بات دلیل پر آجاتی ہے اور آنی بھی چاہیے، اس لیے دلائل کی تھوڑی سی خدمت گذاری بھی ضروری ٹھہرتی ہے۔ چنانچہ پیش آمدہ سطور میں ان حضرات کی طرف سے اپنے تصور جہاد کے حق میں پیش کیے گئے دلائل کا قدرے تفصیلی تجزیہ پیش خدمت ہے۔

---

(۱۱)۔ عمار صاحب کے "استاذ گرامی" نے اپنی کتاب 'مقامات' صفحہ ۱۲ پر ایک واقعہ نقل کیا ہے جس میں ان سے ایک سنتری نما عالم نے کہا:

> "تم جو کتاب لیے جا رہے ہو اسے پڑھ لو۔ یہ ایک بڑے آدمی کی کتاب ہے، میں تمہیں ایک اور کتاب دوں گا جس میں اس کتاب پر علمی تنقید کی گئی ہے۔ تم کوئی رائے قائم کرنے سے پہلے اسے بھی پڑھ لو۔ علم کی دنیا میں اشخاص کوئی اہمیت نہیں رکھتے، یہاں ساری اہمیت صرف دلیل کو حاصل ہے۔"

آگے لکھتے ہیں:

"یہ میری زندگی کا پہلا موقع تھا جب میں دلیل کی اہمیت سے واقف ہوا۔ میری یہی واقفیت آج بھی میری زندگی کی سب سے بڑی متاع ہے" (بحوالہ: تحفہ غامدی، ۴۲)

فصل: 1

جہاد برائے غلبہ دین اور صحابہ کی خصوصیت ؟

جیسے پہلے ذکر ہوا، غامدی و عمار خان اس بات کے دعویدار ہیں کہ غلبہء دین کے لئے جہاد کی ذمہ داری صرف صحابہ پر تھی بعد والوں پر نہیں تھی اس لیے یہ حکم بھی انہی کے ساتھ خاص ہوگا۔ لیکن یہ سوال فطری ہے کہ اتنا خلاف بداہت دعویٰ آخر کس دلیل پر مبنی ہے؟ یا دوسرے لفظوں میں مذکورہ جہاد کے صحابہ کے ساتھ خاص ہونے کا سبب کیا ہے؟ اس خصوصیت کے لیے عمار خان صاحب نے اپنی تحریر میں درج ذیل چار سبب گنوائے ہیں:

۱۔ اتمام حجت۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صحابہ رضی اللہ عنہم کو شہادت علی الناس کے خاص منصب پر فائز کیا گیا اور اسی کے تحت ان کا مذکورہ اقوام کے خلاف قتال کا اختیار دیا گیا۔

۳۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کے جنگی اقدامات کے جغرافیائی اہداف محدود اور متعین تھے اور اس دائرے میں وہ جہاد و قتال کے اس سلسلے کو وسیع سے وسیع تر کرتے چلے جانے کی بجائے محدود سے محدود تر رکھنے کے خواہش مند تھے۔

۴۔ قرآن مجید میں اظہار دین کی صورت میں نبی ﷺ کی بعثت کا جو ہدف مقرر کیا گیا تھا وہ جزیرۃ العرب اور اس کے بعد فارس و روم کے علاقوں میں مسلمانوں کی حکومت قائم ہو جانے سے آخری حد تک مکمل ہو گیا اور اس پیش گوئی کا کوئی جزو تاریخی طور سے تشنہ تکمیل نہیں رہا۔ (جہاد: ۱۶۳)

[نوٹ: تفصیل ذکر کرتے ہوئے ضرورت کے پیش نظر تیسرے سبب کو چوتھا اور چوتھے کو تیسرا شمار کیا گیا ہے]

ان اسباب یا دلائل کے بارے میں اگرچہ ہماری مختصرا رائے یہی ہے کہ یہ سب اسباب زیادہ سے زیادہ مغالطے ہیں لیکن قارئین کو اس حقیقت تک پہنچانے کے لیے کچھ تفصیل درکار ہوگی چنانچہ آئندہ سطور میں ان اسباب پر علیحدہ علیحدہ بحث پیش خدمت ہے۔

پہلا سبب: اتمام حجت

روم و فارس والوں کے ساتھ غلبہ دین اسلام کی خاطر جہاد صحابہ ہی کے ساتھ مخصوص کیوں تھا؟ ان لوگوں کے نزدیک اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ اس قتال کی بنیاد یا دلیل شرعی نصوص، قرآنی آیات اور احادیث نہیں تھیں بلکہ اس قتال کی وجہ وہ اتمام حجت تھی جو رسول اللہ صلی اللہ وسلم کے ہاتھوں ان سلطنتوں کے سربراہوں کو خط لکھنے کی شکل میں ہوئی۔اور اتمام حجت کے بعد خدائی عذاب کی شکل میں صحابہ ان سلطنتوں پر ٹوٹ پڑے۔عمار صاحب لکھتے ہیں:

> ''حدیث وسیرت کے ذخیرے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ صحابہ کرام ﷺ کے ان اقدامات کی شرعی بنیاد رسول اللہ ﷺ کے وہ خطوط تھے جو آپ نے جزیرۃ العرب اور اس کے گردونواح کی سلطنتوں کے سربراہوں کے نام لکھے تھے۔ ان خطوط کو ہمارے اہل سیرت بالعموم ''دعوتی خطوط'' کا عنوان دیتے ہیں۔ حالانکہ مضمون اور پیش وعقب کے حالات سے واضح ہے کہ ان میں مخاطبین کو محض سادہ طور پر اسلام کی دعوت نہیں بلکہ یہ وارننگ دی گئی تھی کہ ان کے لیے سلامتی اور بقاء کا راستہ یہی ہے کہ وہ اس دعوت کو قبول کر لیں بصورت دیگر انہیں اپنی حکومت واقتدار سے ہاتھ دھونا پڑے گا''۔(جہاد:۱۴۰)

آگے خطوط نبوی کا مضمون نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

> گویا ان خطوط کی حیثیت اتمام حجت کی تھی جس کے بعد ان اقوام کے خلاف جنگی اقدام کی اجازت (؟) صحابہ ﷺ کو حاصل ہوگئی تھی۔(جہاد:۱۴۸)

مذکورہ بالا اقتباس میں کئی چیزیں قابل غور ہیں۔

اتمام حجت کیا ہے؟

اتمام حجت کیا ہے، اور وہ کیسے وجود پذیر ہوتا ہے؟ عمار صاحب کی تحریر میں اس کی زیادہ تفصیل نہیں البتہ غامدی صاحب کی درج ذیل عبارت میں اس کی خاصی وضاحت ہے:

> ''اتمام حجت. (انبیاء کی دعوت میں) تیسرا مرحلہ ہے، اس تک پہنچنے میں حقائق اس قدر واضح ہو جاتے ہیں کہ مخاطبین کے پاس کوئی عذر پیش کرنے کے لیے باقی نہیں رہ جاتا یہی چیز ہے جسے اصطلاح میں ''اتمام حجت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی جو کچھ پیش کیا جا رہا ہے وہ اس طرح مبرہن ہو جائے کہ ضد ہٹ دھرمی اور عناد کے سوا کوئی چیز بھی آدمی کو اس کے انکار پر آمادہ نہ کر سکے۔ اس میں ظاہر ہے اسلوب، استدلال، کلام اور پیغمبر کی ذات وصفات اور علم وعمل میں خدا کی آیات بینات، ہر ہر چیز موثر ہوتی ہے، یہاں تک کہ معاملہ کھلے آسمان پر چمکتے سورج کی طرح روشن ہو جاتا ہے۔'' (میزان: ۱۹۰)

غامدی صاحب کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ عمار صاحب کی طرف سے روم وفارس پر اتمام حجت ہو جانے کا دعوی غلط ہے کیونکہ اس عبارت کے مطابق مشرکین عرب پر تو اتمام حجت بنتا ہے، کہ ان میں نبی ﷺ خود بنفس نفیس سالہا سال موجود رہے، وہ لوگ آپ کے اوصاف، صدق وامانت سے اچھی طرح آگاہ تھے زبان ایک معاشرت ایک، معجزات کا مشاہدہ، پھر قرآن کا معجز ہونا، وغیرہ اور اس اتمام حجت کو پورا ہونے میں تقریبا بیس برس لگے جبکہ قیصر وکسری کو آپ ﷺ نے صرف خطوط لکھے۔ ظاہر ہے صرف ایک آدھ خط یا پیغام سے ''معاملہ کھلے آسمان پر چمکتے سورج کی طرح روشن'' تو نہیں ہوتا کہ اسے غامدی صاحب ہی کے اصول کے مطابق بھی اتمام حجت کہا جا سکے۔ اس لیے عمار صاحب کا صحابہ کے قتال کو اتمام حجت پر مبنی قرار دینا بے بنیاد دعوی ہے۔

عمار صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ

''صحابہ ﷺ کے قتال کی شرعی بنیاد یہ خطوط تھے''۔

یہ خود ایک دعویٰ ہے جسے پایہ ثبوت تک پہنچنے کے لیے دلیل چاہیے۔ کیا صحابہ ﷺ روم وفارس کے خلاف جنگ اس لیے کرنے گئے تھے کہ انہوں نے خطوط کو نہیں مانا؟ کیا کبھی خلفاء راشدین نے ان کے خلاف جنگ کے لیے خطوط کی بنیاد کو ذکر کیا۔؟ یا امیر لشکر نے ترغیب دیتے ہوئے اس کا عندیہ دیا ہو۔؟

عمار صاحب نے یہ بھی دعویٰ کیا ہے کہ

> ''گویا ان خطوط کی حیثیت اتمام حجت کی تھی جس کے بعد ان اقوم کے خلاف جنگی اقدام کی اجازت صحابہ کو ہوگئی تھی''

سوال یہ ہے کہ خطوط کے بعد اجازت حاصل ہونے کا کیا مطلب؟ کیا صحابہ ﷺ کو صرف اجازت تھی یا ان کی ذمہ داری اور فریضہ تھا؟ اس لیے اجازت کی تعبیر ناقابل فہم ہے۔

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مشرکین عرب کی طرح فارس و روم کے تمام رہنے والوں پر خواہ وہ حاکم ہوں یا محکوم ہوں اتمام حجت ہوا تھا یا صرف حکمرانوں پر ہوا تھا؟ کیونکہ خطوط تو صرف حکمرانوں کو لکھے گئے تھے۔ مشرکین عرب میں تو دعوت دین بڑی تدریج اور تفصیل سے ہر ہر طبقے تک پہنچی تھی، اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ ہر شخص پر اتمام حجت ہوا تھا جبکہ فارس و روم کے حکمرانوں اور عوام پر اتمام حجت نہیں ہوا تھا، اگرچہ حکمرانوں کے سامنے مسلمانوں کی تاریخ بھی تھی اور ان کو نبی ﷺ کی طرف سے خطوط بھی مل گئے تھے اور ہرقل نے تو آپ ﷺ کے بارے میں علمی تحقیق بھی کروالی تھی۔ لیکن بہر حال مجموعی طور سے حجت اس درجے کی قائم نہیں ہوئی تھی جس درجے کی مشرکین عرب پر ہوئی اور عوام کی اکثریت تک تو اسلام کی دعوت پہنچی ہی نہیں تھی، اس لیے مشرکین عرب کے مقابلے میں فارس وروم کے حکمرانوں کے سامنے یہ اختیار رکھا گیا کہ یا تو مسلمان ہو جائیں تو ان کی حکومت بحال رہے گی، یا مسلمانوں کے باجگذار اور تابعدار بن جائیں، یا پھر میدان جنگ میں آجائیں۔

پھر حکمرانوں کو شکست دینے کے بعد وہاں کی پبلک کو نہ تو غلام بنایا گیا اور نہ

بھی ان پر دین بدلنے کے لیے جبر کیا گیا بلکہ دین اسلام کی تعلیمات تک ان کی براہ راست رسائی ممکن بنائی گئی، مسلمان افواج اور ان کے دیگر طبقات (مثلاً علماء صلحاء وغیرہ) کے طرز عمل کا مشاہدہ ان کو فراہم کیا گیا، تاکہ وہ اپنی رغبت سے مسلمان ہو جائیں اور اگر کفر پر رہیں تو جزیہ دے کر رہیں اور جزیہ کا نفاذ بھی غلبہ دین اور اعلائے کلمۃ الاسلام ہی کی خاطر تھا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مشرکین عرب پر خواہ وہ حاکم ہوں یا محکوم ہوں حجت تام ہوئی جبکہ فارس و روم کے حکمرانوں پر حجت قائم تو ہوئی لیکن ناقص ہوئی اور فارس و روم کے محکوم عوام پر اور دیگر علاقوں کے حاکم و محکوم سب پر جن کو اسلام کی دعوت نہیں پہنچی ان پر حجت قائم ہی نہ ہوئی۔

اب سوال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تو تمام روئے زمین کے انسانوں کے لیے ہے تو کیا دیگر علاقوں کے حاکم و محکوم، رسول اللہ ﷺ کی دعوت اور بقول شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ دین حنیف اور سنت راشدہ کے محتاج نہ تھے؟ کافر حکمران ہر جگہ تو اسلام کی پر امن دعوت کو برداشت نہیں کرتے۔ اس لیے دعوت کے مانعین حکمرانوں کو اقتدار سے علیحدہ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہاں کے محکوم لوگوں تک بلا کسی حسی (قانونی پابندی) یا معنوی (شوکت و ہیبت) رکاوٹ کے دین حق کی دعوت پہنچ جائے اور وہ آزادی کے ساتھ اسلام کو اختیار کر سکیں۔ علاوہ ازیں کیا ان علاقوں میں غلبہ دین کی ضرورت نہیں؟ ظاہر ہے جب ان سب سوالوں کا جواب اثبات میں ہے تو روم و فارس کے علاوہ علاقوں کے لیے بھی روم و فارس ہی کی طرح دین کی دعوت اور ترتیب جہاد قائم کرنا ضروری ہوگا۔

'اتمام حجت' کا ایک اور پہلو

اتمام حجت کا جو فلسفہ غامدی صاحب کی تقلید میں عمار صاحب نے اختیار کیا ہے، اس میں اس پہلو سے تو واضح تضاد تھا ہی کہ اتمام حجت کی ان کی اپنی ہی تعریف روم

وفارس کے حق میں صادق نہیں آتی۔اس کے علاوہ ایک اور پہلو سے بھی (جو زیر نظر مسئلے سے ہی تعلق رکھتا ہے) یہ فلسفہ محل نظر ہے۔یہ پہلو غامدی صاحب کی تصریح کے مطابق یوں ہے:

''اللہ کے پیغمبر جب تبلیغ کا حق بالکل آخری درجے میں ادا کردیتے ہیں اور حجت تمام ہوجاتی ہے تو یہ (یعنی ہجرت وبراءت کا) مرحلہ آجاتا ہے۔اس میں قوم کے سرداروں کی فرد قرارداد جرم بھی پوری وضاحت کے ساتھ انہیں سنادی جاتی ہےاور یہ بات بھی بتادی جاتی ہے کہ ان کا پیمانہ عمر لبریز ہوچکا۔لہٰذا اب ان کی جڑیں اس زمین سے لازماً کٹ جائیں گی۔'' (میزان:۱۹۲)

اس کے دو صفحے بعد غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''وہ (یعنی پیغمبر) اپنی رائے سے یہ خیال کرکے کہ اس کی طرف سے فرض دعوت کافی حد تک ادا ہوچکا، اپنی قوم کو چھوڑ کر نہیں جاسکتا۔اس پر لازم ہے کہ وہ جس ذمہ داری پر مامور ہوا ہے اس میں برابر لگا رہے۔یہاں تک کہ اس کا پروردگار ہی یہ فیصلہ کردے کہ حجت پوری ہوگئی،قوم کی مہلت ختم ہوئی اور پیغمبر انہیں چھوڑ کر جاسکتا ہے'' (میزان:۱۹۴)

ان عبارات کے حاصل اور اس پر وارد ہونے والے اشکال کی جانب بڑھنے سے قبل ضمناً یہ واضح کرتے چلیں کہ پیچھے ذکر کردہ اتمام حجت کی تعریف اور اتمام حجت کے بارے میں ان کی یہ عبارت باہم متصادم ہیں کیونکہ تعریف کے مطابق تو اتمام حجت کا مرحلہ کھلے آسمان پر سورج کی طرح ہوتا ہے جسے ظاہر ہے ہر کوئی سمجھ سکتا ہے، جب کہ اس عبارت کے مطابق خود پیغمبر بھی یہ فیصلہ نہیں کرپاتے کہ اتمام حجت ہوگیا ہے یا نہیں۔سوال یہ ہے کہ یہ کیسا معاملہ ہے کہ ایک طرف تو وہ روز روشن کی طرح واضح ہوتا ہے اور دوسری جانب خود معاملے کو اس مرحلے تک پہنچانے والے پیغمبر کو اس کا اندازہ نہیں ہوتا۔؟

بہرحال غامدی صاحب کی ان دونوں عبارات کا حاصل یہ ہے کہ جب اللہ کے

پیغمبر کسی قوم پر دعوت وتبلیغ کے ذریعے حجت تام کر دیتے ہیں تو اس قوم کی مہلت ختم ہوجاتی ہے اور لازما ان کی جڑیں کاٹ کر کرہ ارضی سے ان کا صفایا کر دیا جاتا ہے۔ غامدی صاحب کے مطابق یہ ایک اٹل اور دوٹوک قانون خداوندی ہے۔روم وفارس کے خلاف صحابہ کے جہاد کو بھی وہ اسی تناظر میں دیکھتے ہیں۔لیکن اگر تاریخ عالم اور قرآنی قصص وواقعات اور سیرت کو دیکھا جائے تو یہ دوٹوک اصول ٹوٹتا ہوا نظر آتا ہے کیونکہ خود غامدی صاحب والا ''اتمام حجت'' ہوجانے کے باوجود یا تو اقوام پر سرے سے عذاب آیا ہی نہیں یا آیا تو بہت دیر سے۔دیکھیے:

حضرت نوح علیہ الصلاۃ والسلام اپنی قوم میں 950 سال رہے اور سینکڑوں سال تک ایک محدودسی قوم کو تبلیغ کرتے اور سمجھاتے رہے۔ظاہر ہے کہ ان لوگوں کے مطابق اتمام حجت چند مہینوں میں نہ سہی تو چند سالوں میں ہو گیا ہوگا۔خود ان کی قوم نے ان کی طویل حجت بازی سے تنگ آ کر کہا یا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فاتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين (آپ نے ہم سے بہت حجت بازی کر لی،اگر آپ سچے ہو تو وہ عذاب لے آؤ جس کا ہمیں ڈراوا دیتے ہو)۔لیکن اس کے باوجود سینکڑوں سال گذر گئے اور عذاب نازل نہ ہوا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم کو اور اپنے والد کو ہر طرح سے سمجھایا۔خود قوم اور بادشاہ کو لاجواب کیا،ان کو آگ میں ڈالا گیا لیکن وہ صحیح سالم رہے۔اس کے بعد ظاہر ہے اتمام حجت میں کوئی کسر تو نہیں رہ گئی تھی،لیکن قوم پر کوئی عذاب نازل ہوا ہو اس کی تصریح نہیں ملتی۔حالانکہ اگر عذاب نازل ہوتا تو یہ ایک ایسا واقعہ تھا جسے خود قرآن اور تاریخ اقوام میں جگہ ضرور ملنی چاہیے تھی۔

اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ اور مضافاتی علاقوں میں ہر طرح سے تبلیغ کی اور حجت تام کر دی۔طائف کے سرداروں نے بھی برا سلوک کیا۔اللہ تعالیٰ نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ ملک الجبال (پہاڑوں پر مامور فرشتے) کو بھیجا کہ اگر آپ ﷺ چاہیں تو طائف والوں کو پیس کر رکھ دیں۔(ایسا ظاہر ہے اتمام حجت کے

بعد ہی ہوتا ہے) لیکن آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر یہ نہیں تو امید ہے کہ ان کی اولاد اسلام کو قبول کرلے گی۔ تیرہ سالہ مکی زندگی اور دعوت وانذار کے بعد ہجرت کا مرحلہ آیا لیکن مشرکین مکہ پر عذاب نہیں آیا بلکہ مکہ مکرمہ سے لوگ آکر اسلام قبول کرتے رہے۔ فتح مکہ سے پہلے بھی آتے رہے اور فتح مکہ کے موقع پر بھی۔ بدر، احد اور احزاب کی جنگوں میں بھی پہل مشرکین مکہ کی طرف سے ہوئی مسلمانوں کی طرف سے نہیں۔ جنگ حنین میں بھی کافروں نے اپنے قیدی واپس مانگے تو وہ ان کو دے دیے گئے۔ حالانکہ عذاب یافتہ اقوام کی تو بقول غامدی صاحب لازماً جڑ کاٹ دی جاتی ہے۔ اگر مشرکین مکہ پر اتمام حجت کے بعد عذاب نازل ہوتا تو انہیں ایک طویل عرصہ تک زندہ رہنے اور مسلمان ہونے کی مہلت کیوں دی جاتی۔ اسی طرح ایران وروم کی طرف مسلمانوں کے جو لشکر گئے، حالاں کہ عمار صاحب کے بقول قیصر وکسریٰ پر اتمام حجت ہو چکا تھا پھر بھی ان کو دوبارہ اسلام کی دعوت دی گئی اور ان کو یہ موقع بھی دیا گیا کہ اگر اسلام قبول نہیں کرتے تو مسلمانوں کے باجگزار بن کر رہو۔ حالانکہ اگر ان پر عذاب نازل ہوتا تو انہیں ایک تو مسلمان ہونے کی دعوت اور مہلت نہ دی جاتی اور دوسرے ان کو زندہ رکھنے کی بجائے انہیں صفحۂ ہستی سے مٹا دینا چاہیے تھا۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ انبیاء کی طرف سے اتمام حجت ہونے کے بارے میں لکھتے ہیں:

اعلم ان اقتضاء الحکمۃ لبعث الرسل لا یکون الا لانحصار الخیر النسبی المعتبر فی التدبیر فی البعث و لا یعلم حقیقۃ ذلک الا علام الغیوب الا انا نعلم قطعاً ان ھناک اسباباً لا یتخلف عنھا البعث البتۃ و افتراض الطاعۃ انما یکون بان یعلم اللہ تعالیٰ صلاح امۃ من الامم ان یطیعوا اللہ و یعبدوہ و یکونوا بحیث لا تستوجب نفوسھم التلقی من اللہ و یکون صلاح امرھم محصوراً یرمتہ فی اتباع النبی فیقضی اللہ فی خظیرۃ القدس بوجوب اتباعہ و یتقرر ھناک الامر و ذلک اما بان یکون الوقت وقت ابتداء ظھور دولۃ و

کبت الدول بها فیبعث الله تعالیٰ من یقیم دین اصحاب تلک الدولة کبعث سیدنا محمد ﷺ او یقدر الله تعالیٰ بقاء قوم و اصطفائهم علی البشر فیبعث من یقوم عوجهم و یعلمهم الکتاب کبعث سیدنا موسیٰ علیه السلام او یکون نظم ما قضی لقوم من استمرار دولة او دین یقتضی بعث مجدد کداؤد و سلیمان و جمع من انبیاء بنی اسرائیل علیهم السلام و هولاء الانبیاء قد قضی الله بنصرتهم علی اعدائهم کما قال و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین انهم هم المنصورون و ان جندنا لهم الغالبون و وراء هولاء قوم یبعثون لاتمام الحجة و الله اعلم. (حجۃ اللہ البالغہ: 1/ 85)

قال السندی: و هولاء الانبیاء دون اولئک فی المرتبة و هم فی الحقیقة خلفاء الرسل بعثوا لاتمام الحجة علی الناس لئلا یقولوا ما جاء نا من بشیر و لا نذیر و لیس لهم وعد النصر و الغلبة فلذا قتل بعضهم و نشر بعضهم بالمنشار کزکریا علیه السلام.

''تدبیرِ الٰہی کے مطابق انسانیت کی خیر وفلاح چونکہ انبیاء کی بعثت میں منحصر ہوتی ہے اس لیے حکمت الٰہی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ رسول بھیجے جائیں۔ اس معاملے کی مکمل حقیقت تو اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں البتہ اتنی بات تو یقین کے ساتھ ہم بھی جانتے ہیں کہ بعثت رسول کے کچھ اسباب ہیں کہ جب وہ پائے جاتے ہیں تو بعثت رسول بھی ضرور پائی جاتی ہے اور بعثت کے بعد رسول کی اطاعت فرض ہوتی ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ جانتے ہیں کہ کسی بھی امت کی خیر و صلاح اس میں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت و عبادت کرے۔ لیکن (دوسری طرف) لوگوں میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت و عبادت کے احکام کو اللہ تعالیٰ سے براہ راست حاصل کر سکیں۔ اس لیے ان کی خیر واصلاح اسی نبی کی اطاعت ہی میں منحصر ہوتی ہے اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ خطیرۃ القدس میں نبی کی اتباع کو واجب قرار دیتے ہیں۔ انبیاء کی یہ

بعثت درج ذیل مقاصد و اسباب کے تحت ہوتی ہے:

(1)۔ اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ میں وہ وقت گزشتہ سلطنتوں کے زوال اور ایک نئی سلطنت کے قیام کا ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ نبی کو مبعوث فرماتے ہیں تا کہ وہ نئی سلطنت کے دین کو قائم کریں جیسے حضرت محمد ﷺ۔ (کہ ان کے ذریعے سے ایک نئی ملت و حکومت وجود میں آئی جو دیگر اطل و ادیان پر غالب آئی)

(2)۔ اللہ تعالیٰ کے علم و ارادے میں یہ طے ہوتا ہے کہ فلاں قوم کو باقی رکھا جائے اور اس کو دیگر اقوام میں سے منتخب قرار دیا جائے۔ اللہ تعالیٰ ان میں نبی کو مبعوث فرماتے ہیں جو ان میں موجود کجی کو دور کرتے ہیں اور ان کو کتاب الٰہی کی تعلیم دیتے ہیں جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام۔

(3)۔ جو دین یا سلطنت پہلے سے موجود ہو اللہ تعالیٰ اس کو جاری رکھنے کا فیصلہ فرماتے ہیں تو ان میں نبی کو مبعوث فرماتے ہیں تا کہ وہ دین کی تجدید کریں جیسے حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام وغیرہ۔

مذکورہ بالا (تین قسم کے) انبیاء کی ان کے دشمنوں کے مقابلے میں اللہ تعالیٰ مدد کا وعدہ دیتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین انھم ھم المنصورون و ان جندنا لھم الغالبون (ترجمہ: اور ہم پہلے ہی اپنے پیغمبروں کے بارے میں یہ بات طے کر چکے ہیں کہ یقینی طور پر ان کی مدد کی جائے گی اور حقیقت یہ ہے کہ ہمارے لشکر کے لوگ ہی غالب رہیں گے۔)

(4)۔ مذکورہ بالا انبیاء کے علاوہ بھی انبیاء ہوئے ہیں جو محض اتمام حجت کی خاطر بھیجے جاتے ہیں۔"

اس آخری جملے کی شرح میں مولانا عبیداللہ سندھی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"مذکورہ بالا انبیاء کے مقابلے میں یہ دوسرے انبیاء درجے میں کچھ کم ہوتے ہیں اور یہ درحقیقت رسولوں کے خلفاء جیسی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور ان کی بعثت اس لیے ہوتی ہے کہ لوگوں پر اتمام حجت کی جاسکے تا کہ وہ قیامت کے دن یہ نہ کہہ

سکیں کہ ہمارے پاس کوئی خوشخبری سنانے والا اور ڈرانے والا نہیں آیا۔ ان انبیاء کے لیے نصرت الٰہی کا اور غلبے کا وعدہ بھی نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے ان میں سے بعض کو قتل کیا گیا اور بعض کو آری سے کاٹا گیا جیسے حضرت زکریا علیہ السلام۔''

شاہ صاحب کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی بنیادی طور سے دو قسمیں ہیں ایک وہ جنہیں اپنے منصب رسالت کی ادائیگی دنیا میں کسی ظاہری ہدف کی صورت میں کرنی ہوتی ہے اور دوسرے وہ ہیں جن کے ذمے محض ابلاغ وانذار ہوتا ہے۔ اول الذکر قسم کے ساتھ تو ہر قسم کی مدد اور نصرت خداوندی کا ظہور یقینی اور لازمی ہوتا ہے جس کے نتیجے میں ان کے مخالفین نے لامحالہ زیر ہونا ہوتا ہے۔ (چاہے عذاب کی شکل میں یا ذلت ومغلوبیت کی صورت میں) جبکہ دوسری قسم کے انبیاء کے ساتھ ایسا وعدہ نہیں ہوتا چنانچہ ایسا نہ صرف ممکن ہے بلکہ امر واقعہ بھی ہے کہ ان انبیاء نے اپنی طرف سے ابلاغ وانذار کا حق ادا کر دیا اور اتمام حجت میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی لیکن اس کے باوجود ان کے مخالفین زیر نہیں ہوئے بلکہ انہوں نے خود نبی کو قتل کر دیا جیسے حضرت زکریا علیہ السلام وغیرہ کے ساتھ ہوا۔

شاہ صاحب کی اس عبارت سے بھی معلوم ہوا کہ اتمام حجت کے ساتھ مخاطبین پر عذاب کا نزول لازمی نہیں۔ ویسے بھی اگر دیکھا جائے تو عذاب یافتہ اقوام تو محدود ہیں اور انبیاء علیہم السلام کی تعداد لاکھ سے متجاوز ہے۔ ظاہر ہے ہر پیغمبر نے ابلاغ وانذار اور اتمام حجت میں کوئی کسر تو نہیں اٹھا رکھی ہوگی لیکن اس کے باوجود اقوام پر عذاب نازل نہیں ہوا۔

اس تفصیل کی روشنی میں یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ غامدی صاحب کا 'اتمام حجت' والا فلسفہ خود اپنی ذات میں اور اس پر مرتب ہونے والے نتائج کے اعتبار سے ناقص ہے۔

دوسرا سبب: منصب شہادت علی الناس:

غلبہ دین اور اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے جہاد کے صحابہ کے ساتھ خاص ہونے کا عمار صاحب کے بقول دوسرا سبب صحابہ کا منصب شہادت علی الناس پر فائز ہونا ہے۔ منصب

شہادت سے مراد کیا ہے؟ موصوف لکھتے ہیں:

''شہادت علی الناس کے منصب کی مختصر وضاحت یہ ہے کہ عالم کا پروردگار کسی خاص گروہ سے اپنی وفاداری اور اطاعت کا عہد و پیمان لے کر اسے دین و شریعت کی نعمت سے نوازتا آزمائش اور ابتلاء کے مختلف مراحل سے گزار کر اس کے تزکیہ و تربیت کا اہتمام کرتا اور اس امتحان میں کامیابی پر اسے دنیوی حکومت و اقتدار سے بہریاب کر دیتا ہے۔ یہ گروہ اپنے اجتماعی وجود کے لحاظ سے یوں سراپا حق اور مجسم عدل و انصاف ہوتا اور اپنی دعوت اور کردار کے ذریعے سے حق کی اس طرح عملی شہادت بن جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے دنیا میں کفر و طغیان کا رویہ اپنانے والی قوموں کو سزا دینے کا اختیار دے دیتا ہے۔ شہادت کے منصب پر فائز گروہ کے لیے اس اختیار اور اس کے نتیجے میں حاصل ہونے والی فتوحات کی حیثیت اللہ کے انعام کی ہوتی ہے اور اسے یہ حق دے دیا جاتا ہے کہ وہ خدا کی سرزمین میں اس کی میسر کردہ نعمتوں اور وسائل کو اپنے تصرف میں لے آئے جبکہ مفتوح و مغلوب قوم کے لیے یہی عمل اللہ کی طرف سے سزا اور انتقام قرار پاتا ہے۔'' (جہاد:۱۶۳)

'' قرآن مجید میں ''شہادت علی الناس'' کے منصب کا ذکر دراصل صحابہؓ کے حوالے سے ہی ہوا ہے۔ تاریخ کی رو سے شہادت حق کے معیار پر اترنے والی جماعت بھی عملاً صرف صحابہ کرام ؓ ہی کی جماعت تھی اور اسی بنیاد پر انہیں استخلاف فی الارض کی دولت عطاء فرمائی گئی'' (جہاد:۱۸۰)

اور غامدی صاحب کی اس بارے میں یہ صراحت ہے:

''(صحابہ کی) دعوت ''شہادت علی الناس'' ہے۔ قرآن کی اصطلاح میں یہ وہی دعوت ہے جس سے دین کی حجت پوری دنیا پر قائم ہوگئی ہے..... جب آپ نے اپنی قوم پر اتمام حجت کر دیا تو جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے آپ کی صحبت اٹھائی، وہ خدا کی زمین پر حق کا ایسا نمونہ بنے کہ سارے اخلاق

تصورات ان کے وجود میں بالکل مجسم ہو گئے یہاں تک کہ خود پروردگار عالم نے انھیں "خیر امت" قرار دیا..... اس جماعت کی یہی حیثیت تھی جس کی بنا پر قرآن نے انھیں مخاطب کر کے اعلان کیا ہے کہ تم ایک "امت وسط" یعنی درمیان کی جماعت ہو جس کے ایک طرف اللہ کا رسول اور دوسری طرف 'الناس' یعنی دنیا کی سب اقوام ہیں لہذا جو شہادت رسول نے تم پر دی ہے، اب وہی شہادت باقی دنیا پر تم دو گے...... صحابہ کرام کو اللہ تعالی نے اس شہادت کے لیے اسی طرح منتخب کیا، جس طرح وہ بنی آدم میں سے بعض جلیل القدر ہستیوں کو نبوت و رسالت کے لیے منتخب کرتا ہے...... چنانچہ جس طرح رسولوں کو اپنی قوم پر اتمام حجت کے بعد یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اسے عذاب کے حوالے کر دیں، اسی طرح صحابہ کو بھی، جب وہ رسول کی شہادت کے پس منظر میں اور 'خیر امت' بن کر اٹھے تو بحیثیت جماعت یہ حق حاصل ہوا کہ وہ روم و ایران کی سرحدوں پر کھڑے ہو کر انھیں اسلام کی دعوت دیں اور اسے قبول نہ کرنے کی صورت میں جہاد و قتال کے ذریعے سے زیر دست بنا کر ان پر جزیہ عائد کر دیں .... نبوت جس طرح نبی پر ختم ہو گئی، اسی طرح شہادت کا یہ منصب اور اس کے ساتھ منکرین حق کے سے قتال اور ان پر جزیہ عائد کرنے کا حق بھی ان نفوس قدسیہ پر ختم ہوا۔ ہم مسلمانوں کو یہ دعوت پیغمبر کے ان صحابہ ہی سے ملی ہے اور ان کی اس شہادت ہی کے حوالے سے ہم اسے دوسروں تک پہنچاتے ہیں۔ ہمارے حیثیت ان کے تابعین اور تبع تابعین کی ہے"۔ (میزان:۲۰۳)

یہ لوگ منصبِ شہادت کے لیے اس آیت سے استدلال کرتے ہیں

" و کذلک جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیداً "۔

ترجمہ: اور اسی طرح ہم نے تم کو ایک معتدل امت بنایا ہے، تا کہ تم دوسرے لوگوں پر گواہ بنو اور رسول تم پر گواہ بنے۔ (بقرہ:۱۴۳)

شہادت علی الناس کا مطلب ہے لوگوں پر گواہ بننا اور شہادت حق علی الناس کا مطلب ہے لوگوں کو دین حق کی صحیح صحیح گواہی دینا۔اس طرح آیت کا حاصل یہ ہوا کہ

''اے رسول کے صحابیو! تم مجموعی طور سے لوگوں پر گواہ بن جاؤ کہ اپنے قول وعمل سے لوگوں کو دین حق کی پوری پوری خبر دو اور رسول تم پر گواہ بن جائیں کہ وہ دین حق تم کو پورا پورا پہنچا دیں اور تم افراط وتفریط سے بچتے ہوئے اس کو صحیح صحیح اختیار کرلو''۔

اس شہادت کا ایک اور مصداق قیامت کے دن ظاہر ہوگا کہ دیگر انبیاء علیہم السلام کی مخالف قوموں کے خلاف انبیاء علیہم السلام کے حق میں اس امت کے لوگ گواہی دیں گے اور ان لوگوں کے عادل ومعتبر ہونے کی گواہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیں گے۔اس مصداق کا ذکر بخاری شریف کی ایک حدیث میں ہے۔

غامدی وعمار صاحب نے شہادت علی الناس کا مذکورہ بالا صحیح مطلب چھوڑ کر اپنی تحریروں میں ایک نیا مطلب نکالا ہے جو عمار صاحب کی زبانی یہ ہے:

''رسول اللہ ﷺ کی صحبت اور تعلیم وتربیت سے لوگ فیضیاب ہوکر سراپا حق اور مجسم عدل وانصاف بن جاتے ہیں اور اپنی دعوت وکردار کے ذریعے حق کی اس طرح سے عملی شہادت بن جاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں کفر وطغیان کا رویہ اپنانے والی قوموں کو سزا دینے کا اختیار دے دیتے ہیں''۔

اور غامدی صاحب کی تحریر میں یوں ہے:

''صحابہ کی دعوت شہادت علی الناس ہے۔قران کی اصطلاح میں یہ وہی دعوت ہے جس سے دین کی حجت پوری دنیا پر قائم ہوگئی۔جب آپ ﷺ نے اپنی قوم پر اتمام حجت کردیا تو جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے آپ کی صحبت اٹھائی وہ خدا کی زمین پر حق کا ایسا نمونہ بنے کہ سارے اخلاقی تصورات ان کے وجود میں بالکل مجسم ہوگئے یہاں تک کہ خود پروردگار نے انہیں خیر امت قرار دیا۔۔۔اس جماعت کی یہی حیثیت تھی جس کی بنا پر قران نے انہیں مخاطب کرکے اعلان کیا

کہ تم ایک امت وسط یعنی درمیان کی جماعت ہو جس کے ایک طرف اللہ کا رسول اور دوسری طرف الناس یعنی دنیا کی سب اقوام ہیں لہذا جو شہادت رسول نے تم پر دی اب وہی شہادت باقی دنیا پر تم دو گے"۔ (میزان ۲۰۳)

ان عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اتمام حجت کیے جانے کے بعد آپ کی قوم میں سے جو لوگ ایمان لائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور تعلیم و تربیت سے وہ مجسم دین حق بن گئے اور امت وسط بن گئے کہ ان کے ایک طرف رسول اور دوسری طرف دنیا کی تمام اقوام ہیں۔ جو شہادت رسول نے ان پر دی اب وہ وہی شہادت باقی دنیا پر دیں گے۔

منصب شہادت کا یہ نقشہ نہ صرف سراسر ان کی اپنی ذہنی اختراع ہے بلکہ مندرجہ ذیل وجوہات کی بناء پر عقلی لحاظ سے بھی نا قابل قبول ہے:۔

ا۔ غامدی صاحب نے کہا کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اتمام حجت ہونے کے بعد جو لوگ ایمان لائے" جس کا مطلب یہ ہوا کہ کبار صحابہ بھی اتمام حجت کے بعد ایمان لائے۔ یہ بات تو بدیہی طور پہ غلط ہے۔

۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ پر جو شہادت قائم کی وہ صحابہ کی تعلیم و تربیت اور ان کے تزکیے سے ہوئی جس کا اہتمام خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔ لیکن روم و فارس سمیت دوسری تمام اقوام پر صحابہ نے کس طرح سے شہادت قائم کی۔؟ عمار صاحب کے بقول صحابہ، مجسم دین و اخلاق بن جانے سے دیگر قوموں پر عملی شہادت بن گئے اور خدا تعالیٰ نے ان کو کفر پر رہنے والوں کو سزا دینے کا اختیار دے دیا جبکہ غامدی صاحب کے مطابق جو شہادت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ پر دی اب وہی شہادت باقی دنیا پر صحابہؓ دیں گے اور اس کی صورت یہ تھی کہ وہ روم و ایران کی سرحدوں پر کھڑے ہو کر انہیں اسلام کی دعوت دیں اور اسے قبول نہ کرنے کی صوت میں جہاد و قتال کے ذریعے سے زیردست بنا کر ان پر جزیہ عائد کر دیں۔

چنانچہ غامدی و عمار خان کے نزدیک صحابہ پر رسول کی شہادت سے مراد ہے

طویل دور تک تعلیم و تربیت اور تزکیہ جبکہ صحابہ کی دیگر اقوام پر شہادت سے مراد ہے ان کے ملکوں کی سرحد پر جا کر کھڑے ہونا اور ان کو اختیار دینا کہ یا تو مسلمان ہو جاؤ یا ہماری تابعداری اختیار کر و یا پھر میدان جنگ میں آجاؤ۔ جب رسول کی شہادت کچھ اور ہے اور صحابہ کی شہادت کچھ اور تو پھر ''وہی شہادت'' کیسے ہوگئی؟

۳۔ پھر غامدی صاحب یہ بھی لکھتے ہیں:

''ہم (یعنی موجود) مسلمانوں کو یہ دعوت پیغمبر کے ان صحابہ ہی سے ملی ہے اور ان کی اس شہادت کے حوالے سے ہم اسے دوسروں تک پہنچاتے ہیں۔ ہماری حیثیت ان کے تابعین اور تبع تابعین کی ہے''۔

اوپر بتایا جا چکا ہے کہ ان کے نزدیک صحابہ کی شہادت علی الناس کی حقیقت فقط یہ تھی کہ کافر ملک کی سرحد پر جا کر کہیں کہ تم ہمیں دیکھو اور مسلمان ہو جاؤ یا ہماری تابعداری اختیار کر و یا میدان جنگ میں آجاؤ۔ اور اس عبارت میں غامدی صاحب نے یہ بتایا ہے کہ اس دور کے مسلمانوں کی حیثیت ان (یعنی) صحابہ کے تابعین و تبع تابعین جیسی ہے۔ تابعین و تبع تابعین سے غامدی صاحب کی مراد اصطلاحی ہو یا لغوی بہر حال صحابہ نے تابعین کو اپنی جنگوں میں شریک کیا حالانکہ بقول غامدی و عمار صاحب تابعین کے لیے بذات خود غلبہ دین کے لیے جہاد جائز ہی نہیں تھا۔ جب تابعین اور تبع تابعین نے اس جہاد میں شرکت کی تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ موجودہ دور کے مسلمان جن کی حیثیت بقول غامدی صاحب صحابہ کے تابعین و تبع تابعین جیسی ہے ان کے لیے بھی غلبہ دین کے لیے جہاد کرنا جائز ہو۔ اور یہی بات تو فقہاء بھی کہتے ہیں کہ جو کام صحابہ نے کیا وہی باقی امت بھی کرے گی۔

بہر حال ایک طرف صحابہ کی دعوت میں بعد والوں کو مثل ٹھہرانا اور پھر ان کی دعوت کا انداز بھی نہ اپنانے دینا یہ عجیب منطق ہے! اس لیے ان لوگوں کے فلسفہ شہادت پر غور کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں شدید قسم کا خلط مبحث ہے۔ اگرچہ ادبی عبارات سے قاری کو مطمئن کرنے کی کوشش کی گئی ہے، لیکن استدلال کی جھول اور

معقولیت کی کمی عبارت آرائی سے تو پوری نہیں ہو سکتی۔

تیسرا سبب: غلبہ دین کا وعدہ اور اس کی تکمیل:

جہاد برائے اعلائے کلمۃ اللہ کے صحابہ کے ساتھ خاص ہونے کا تیسرا سبب عمار صاحب نے غلبہ دین کا وعدہ اور اس کی تکمیل قرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

''قرآن مجید میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا ہدف یہ بیان کیا گیا ہے کہ آپ کے دین کا غلبہ تمام دینوں پر قائم کر دیا جائے .ھو الذی ارسل رسولہ بالھدی و دین الحق لیظھرہ علی الدین کلہ و لو کرہ المشرکون (التوبہ:۹:۳۳) وہی ذات ہے جس نے اپنے پیغمبر کو ہدایت اور دین حق دے کر بھیجا تاکہ اسے تمام دینوں پر غالب کر دے چاہے مشرکوں کو یہ بات کتنی ہی ناپسند ہو۔

بعض اہل علم کے ہاں یہ رجحان دکھائی دیتا ہے کہ وہ مذکورہ آیت کو پوری دنیا پر اسلام کا غلبہ قائم کرنے کے کسی نظری اور اصولی ہدف کا بیان سمجھتے ہیں۔(ابن تیمیہ مجموعۃ الفتاوی ج ۲۸ ص ۲۹۔ سید ابوالاعلی مودودی، تفہیم القرآن ۲۔۱۸۸،۱۹۰) تاہم قرآن مجید میں یہ آیت تین مقامات پر آئی ہے اور ہر جگہ اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کے لیے غلبہ اور فتح کی بشارت اور وعدے کی حیثیت سے ہوا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی روشنی میں متعدد مواقع پر جزیرۃ العرب اور روم وفارس کے علاقوں پر اللہ کے دین کے غلبے کی پیش گوئیاں کیں۔۔۔۔۔۔غلبہ دین کے اس وعدے کا یہ متعین مصداق صحابہ کرام اور ان کے بعد کے صدر اول کے اہل علم پر بھی 'پوری طرح واضح' (۱۲) تھا اور وہ اس کی تفسیر اسی مخصوص تناظر میں ایک وعدے کے طور پر کرتے تھے۔ (جہاد ایک مطالعہ:۱۸۴،۱۸۵)

اس بات کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(۱۲)۔ یہ عجیب بات ہے کہ عمار وغامدی صاحب کی ہر بات اور ہر دعوی ''پوری طرح واضح'' ہوتا ہے۔ تعجب ہے کہ اس صورت میں اتنی ''پوری طرح واضح'' بات علامہ ابن تیمیہ جیسے وسیع نظر عالم سے کیسے مخفی رہ گئی۔

''غلبہ دین کا یہ وعدہ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر ﷺ کے ساتھ اصلا جزیرۃ العرب کے حدود میں کیا تھا اور یہ چونکہ آپ کے منصب رسالت کا لازمی تقاضا تھا اس لیے اس کی تکمیل آپ کی ذات کی حد تک آپ کی حیات مبارکہ میں ہی ہوگئی تھی۔ اس کے بعد صحابہؓ کرام کو جو فتوحات حاصل ہوئیں وہ چونکہ رسول اللہ ﷺ کو حاصل ہونے والے غلبے کی توسیع اور تکمیل تھیں، اس لیے وہ بھی ضمناً اس کا مصداق قرار پاتی ہیں، لیکن زمان و مکان کے اس مخصوص دائرے سے باہر نہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس نصرت کا کوئی وعدہ ہے اور نہ اس سے نظری سطح پر کوئی آفاقی ہدف اخذ کیا جا سکتا ہے''۔ (جہاد ایک مطالعہ: ۱۹۳)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

قرآن مجید میں اظہار دین کی صورت میں نبی ﷺ کی بعثت کا جو ہدف مقرر کیا گیا تھا وہ جزیرۃ العرب اور اس کے بعد فارس و روم کے علاقوں میں مسلمانوں کی حکومت قائم ہو جانے سے آخری حد تک مکمل ہو گیا اور اس پیش گوئی کا کوئی جزو تاریخی طور سے تشنۂ تکمیل نہیں رہا۔ (جہاد: ۱۶۳)

یہ تو ٹھیک ہے کہ جزیرہ عرب اور شام و فارس کی حد تک اللہ کا جو وعدہ تھا وہ پورا ہونا تھا اور ہوا لیکن سوال یہ ہے کہ کیا کسی نص (یعنی قرآن کی آیت یا کسی بھی حدیث) سے یہ ثابت ہے کہ فتح و نصرت کے وعدے کے بغیر بعد والوں میں سے کسی کے لیے غلبہ دین کی خاطر جہاد کرنا مشروع نہیں؟ اور یقیناً ایسا نہیں ورنہ عمار خان کو اتنی تگ و دو کرنے اور دور از کار دلائل لانے کی ضرورت ہی کیا تھی؟۔

اس لیے غلبہ دین کے وعدے اور اس کی تکمیل کے نکتے کو جہاد کی مشروعیت کے ضمن میں لانا عمار صاحب کے لیے مفید مطلب نہیں اور نہ ہی اس سے بعد والے زمانوں کے لیے کسی شرعی حکم پر نفیاً یا اثباتاً استدلال کیا جا سکتا ہے۔ ویسے بھی عمار صاحب کے ''استاد گرامی'' غامدی صاحب کے بقول جب ہماری حیثیت صحابہ کے (تابعین اور تبع تابعین یعنی) پیروی کرنے والوں کی مثل ہے، تو شریعت کا جو حکم ان

کے لیے ہو، وہ ہمارے لیے بھی ہونا چاہیے۔ اگر انہوں نے غلبہ دین کے لیے جہاد کیا تھا تو ہمارے لیے بھی اس کا حکم بدستور ہونا چاہیے۔ ویسے بھی یہ بات عقلاً نا قابل تسلیم ہے کہ جہاد کی ضرورت ہو اور لوگ پھر بھی جہاد نہ کریں جبکہ نہ کرنے کا کوئی عذر بھی نہ ہو اور باقی غلبہ دین کے لیے جہاد کے قیامت تک جاری رہنے کے دلائل کتابچے کے شروع میں ذکر کیے گئے ہیں۔

چوتھا سبب: صحابہؓ کے جہاد کا ہدف محدود و متعین تھا

اعلائے کلمۃ اللہ پر مشتمل جہاد کو صحابہ تک محدود کرنے کے لیے عمار صاحب نے جو چوتھا سبب بتایا ہے، وہ بڑا اچھوتا اور انوکھا ہے اور شاید اس کی دریافت کا سہرا بھی انہی کے سر ہو۔ بہر حال موصوف کا دعوی یہ ہے عالمی نبی کے عالمگیر دین کے اولیں مخاطب اور ماننے والوں یعنی صحابہ کے سامنے اس دین کو غالب کرنے کے لیے علاقہ ہی محدود تھا، اور پوری دنیا میں اسلام کو غالب کرنا ان کا مقصد نہیں تھا اور نہ وہ پوری دنیا پر اسلام کی حکمرانی کے خواہاں تھے۔ موصوف لکھتے ہیں:

> ''رسول اللہ ﷺ کے ارشادات میں بھی یہ بات بہت وضاحت سے نقل ہوئی ہے کہ آپ کی امت کو خطہ ارضی کے ایک محدود اور متعین علاقے میں حکومت واقتدار عطا کیا جائے گا''۔

> ''ثم ضربت الثالثة فرفعت لی مدائن الحبشة و ما حولها من القرى حتى رايتها بعيني . قال رسول الله عند ذلك دعوا الحبشة ما ودعوكم واتركوا الترك ماتركوكم'' (نسائی، رقم ۳۱۲۰)

> (خندق کی کھدائی کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) پھر میں نے تیسری ضرب لگائی تو مجھے حبشہ اور اس کے اردگرد کی بستیاں دکھائی گئیں یہاں تک کہ میں نے انہیں اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا۔ اس موقع پر آپ نے فرمایا: جب تک اہل حبشہ تمہارے ساتھ چھیڑ چھاڑ نہ کریں تم بھی نہ کرنا اور ترک

بھی جب تک تم سے تعرض نہ کریں تم ان سے گریز کرنا"۔ (جہاد:۱۷۱)

"اس پس منظر میں یہ بات صحابہؓ پر "بالکل واضح" (۱۳) تھی کہ ان کی ذمہ داری اصلاً کوئی عالمگیر اسلامی حکومت قائم کرنا نہیں۔ بلکہ ایک متعین اور محدود دائرے میں اسلام کا غلبہ قائم کرنا ہے چنانچہ خلفائے راشدین کے عہد میں کیے جانے والے جنگی اقدامات کے بارے میں تاریخی طور پر یہ بات ثابت ہے کہ ان کا ہدف وہی محدود علاقہ تھا جس کو فتح کرنے کی انہیں اجازت دی گئی تھی۔ اور ان اقوام سے آگے انہوں نے ازخود کوئی جارحانہ اقدام کسی قوم کے خلاف نہیں کیا"۔ (جہاد:۱۷۱)

اور غلبہ اسلام کے لیے وہ محدود علاقے جو صحابہ کا مقصود تھے وہ کون سے تھے؟ اس کی بابت موصوف یہ دعوی رکھتے ہیں کہ وہ علاقے صرف روم وفارس کے تھے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

"حضرت ثوبان ﷺ سے روایت ہے۔ قال رسول الله : "ان الله زوی لی الارض فرایت مشارقها ومغاربها وان امتی سیبلغ ملکها مازوی لی منها"۔ " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بلاشبہ اللہ نے میرے لیے زمین کو سمیٹ دیا چنانچہ میں نے اس کے مشارق ومغارب دیکھ لیے۔ میری امت کی حکمرانی وہاں تک پہنچے گی جہاں تک مجھے سمیٹ کر دکھایا گیا"

یہ روم اور فارس کا علاقہ تھا اور آپ ﷺ نے جزیرۃ عرب سے باہر حاصل ہونے والی ان فتوحات کی بشارت ہمیشہ ان دو سلطنتوں یا ان کے زیر اثر علاقوں کے حوالے سے ہی دی ہے"(جہاد:ص۱۷۰)

"رومی سلطنت کے خلاف جہاد سے مقصود اصلاً شام کے علاقے پر قبضہ کرنا تھا" (جہاد:۱۷۱)

گویا صحابہ کے جہاد کا کل ہدف جزیرہ عرب سے باہر تقریباً صرف موجودہ شام وفلسطین اور عراق وایران کا علاقہ تھا۔ اس کے علاوہ مصر، افریقہ، افغانستان، ترکستان، خراسان، قسطنطنیہ، اور اندلس وغیرہ کے علاقوں میں دین اسلام کا غلبہ ان کا مطمع نظر نہیں تھا۔

(۱۳)۔ سوچنے کی بات ہے کہ آخر امت کے باقی علماء وفقہاء اور مجتہدین ومحدثین کو اتنی "بالکل واضح" بات کا پتہ کیوں نہ چلا کہ غلبہ دین کے لیے جہاد کی بابت صحابہ کے اہداف محدود تھے۔

فصل 2:

خلفاء راشدین کی جنگی پالیسی اور محدود اہداف:

صحابہ کے اہداف محدود کرتے ہوئے موصوف نے یہ دعوی بھی کیا ہے کہ خلفائے راشدین کی جنگی پالیسی بھی یہ تھی کہ وہ تھوڑے سے علاقے تک ہی محدود رہنا چاہتے تھے۔ موصوف اس پالیسی کو شق وار بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

☆ جہاد وقتال سے ان کا مقصد اسلامی سلطنت کی غیر محدود توسیع نہیں تھا بلکہ ان کا ہدف صرف رومی اور فارسی سلطنتیں تھیں۔

☆ رومی اور فارسی سلطنتوں کے خلاف جنگ کی اجازت حاصل ہونے کے باوجود وہ ان کے تمام علاقوں پر قبضہ نہیں کرنا چاہتے تھے بلکہ ان کے پیش نظر اصلا صرف شام اور عراق کے علاقے تھے اور وہ ان سے آگے بڑھنا نہیں چاہتے تھے۔

☆ ان علاقوں کو فتح کرنے کے بعد جنگ کو روکنے کا فیصلہ وقتی حالات کے تحت نہیں تھا بلکہ وہ چاہتے تھے کہ کوئی ایسی رکاوٹ حائل ہو جائے کہ نہ دشمن کی فوجیں ان تک آ سکیں اور نہ مسلمان ان تک پہنچ سکیں۔

☆ جنگ نہ کرنے کا فیصلہ عددی قلت یا کسی ضعف اور کمزوری یا شکست کے خوف کی بنا پر نہیں تھا کیونکہ مسلمانوں کو فتح ونصرت کی واضح بشارات حاصل تھیں اور ضرورت پیش آنے پر انہوں نے اسی حربی استعداد کے ساتھ فارسی سلطنت کے تمام علاقوں کو فتح کر لیا تھا۔

☆ جنگ کو روک دینے کا فیصلہ کر لینے کے بعد دوبارہ جاری کرنے کا فیصلہ انہوں نے صرف اس وقت کیا جب انہیں یہ یقین ہو گیا کہ اس کے بغیر دشمن کی طرف سے مسلسل چھیڑ چھاڑ اور جنگی کارروائیوں کے سلسلے کا خاتمہ نہیں کیا جا سکتا۔

☆ روم و فارس یا ان کے زیر اثر علاقوں کے علاوہ دوسری قوموں کے خلاف

انہوں نے صرف اس صورت میں اقدام کیا جب انہوں نے مسلمانوں کے مقابلے میں دشمن کی مدد کی یا ان کی طرف سے میدان جنگ میں آئے۔

☆ سمندر کے راستے سے کوئی جنگی مہم بھیجنے کے وہ سرے سے قائل ہی نہیں تھے اور اس کو وہ رسول اللہ اور سیدنا ابو بکر کے طریقے کے منافی اور مسلمانوں کی جانوں کو بلا ضرورت خطرے میں ڈالنے کے مترادف سمجھتے تھے۔'' (جہاد: ۱۸۴)

مذکورہ بالا نکات کا خلاصہ یہ ہوا:

۱۔غلبہ دین کے لیے صحابہ کے پیش نظر جہاد صرف روم وفارس کی سلطنتوں کے ساتھ تھا۔اور روم وفارس کی سلطنت سے مراد پوری رومن ایمپائر (Roman Empire) نہیں تھی بلکہ صرف شام کا علاقہ تھا۔

۲۔محدود علاقوں سے بڑھ کر جو علاقے فتح کیے گئے وہ معروضی حالات کے تحت کیے یعنی جب ان علاقے والوں نے دشمن کی مدد کی یا دشمن کی طرف سے میدان جنگ میں آئے۔

۳۔سمندر کے راستے سے کوئی جنگی مہم بھیجنے کے وہ سرے سے قائل نہیں تھے اور اس کو وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر کے طریقے کے مخالف سمجھتے تھے۔

ان نکات کے دلائل اور ان کا جائزہ:

اب دیکھنے کی بات یہ ہے کہ عمار صاحب کا اتنا بڑا دعوی دلائل کے معیار پر پورا اترتا ہے یا نہیں؟اگر چہ قدرے تطویل کا موجب ہو گا لیکن اس کے لیے ہمیں ان کے ذکر کردہ دلائل کو من وعن ذکر کر کے ان کا جائزہ لینا پڑے گا۔

پہلی دلیل: محدود علاقوں کی بشارتیں:

اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف روایات میں صحابہ کو حاصل ہونے والی بشارات میں صرف محدود علاقوں کا ذکر کیا ہے اس لیے وہی محدود علاقے صحابہ کا ہدف ہوں گے۔ چنانچہ موصوف لکھتے ہیں:

''رسول اللہ ﷺ کے ارشادات میں بھی یہ بات بہت وضاحت سے نقل ہوئی

ہے کہ آپ کی امت کو خطہ ارضی کے ایک محدود اور متعین علاقے میں حکومت و اقتدار عطا کیا جائے گا۔ حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: قال رسول اللہ ﷺ ان اللہ زوی لی الارض فرایت مشارقھا و مغاربھا و ان امتی سیبلغ ملکھا ما زوی لی منھا۔ نبی ﷺ نے فرمایا: بے شک اللہ نے میرے لیے زمین سمیٹ دی اور میں نے اس کے مشرق و مغرب کے علاقے دیکھ لیے اور بے شک میری امت کی حکومت ان تمام علاقوں تک پہنچے گی جو مجھے سمیٹ کر دکھائے گئے۔ (مسلم، رقم: ۵۱۴۴)

"یہ روم اور فارس کی سلطنتوں کا علاقہ تھا اور آپ نے جزیرہ عرب سے باہر حاصل ہونے والی ان فتوحات کی بشارت ہمیشہ ان دو سلطنتوں یا ان کے زیر اثر علاقوں ہی کے حوالے سے دی۔ امت مسلمہ کو عملاً حاصل ہونے والی فتوحات کا دائرہ روم و فارس کی سلطنتوں سے کہیں وسیع تھا، لیکن رسول اللہ ﷺ نے اس اہتمام سے ان کا ذکر اپنی پیش گوئیوں میں نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ علاقے اصلا اور بالذات موعودہ فتوحات میں داخل نہیں تھے بلکہ ان کی نوعیت روم و فارس کی فتوحات کے تتمہ و تکملہ اور ان کے ناگزیر لوازم کی تھی۔" (جہاد: ۱۷۰)

عمار صاحب نے اگرچہ یہاں سے اپنے دعوے پر استدلال کی کوشش کی ہے، لیکن اگر غور کیا جائے تو موصوف کی اس دلیل اور استدلال پر چند انتہائی اہم اور بنیادی اشکالات پیدا ہوتے ہیں کہ مثلاً پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف انہی دو علاقوں کی اہتمام کے ساتھ خوشخبری دی ہے، دیگر علاقوں کی نہیں دی "؟ یہ بات محل نظر ہے، کیوں کہ متعدد روایات میں ان دو علاقوں کے علاوہ خطوں کی بھی خوشخبری موجود ہے اور اہتمام بھی موجود ہے جیسے فتح مصر اور غزوہ ہند کی خوشخبری ہے۔

پھر موصوف اس بات کا بھی (دبے لفظوں میں ہی سہی) اعتراف کرتے ہیں کہ دیگر علاقوں کے بارے میں خوشخبریاں تو موجود ہیں لیکن موصوف کو ان میں اہتمام کی کمی نظر آتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ محض اہتمام کی کمی کی وجہ سے جہاد کے اہداف ہی محدود

کر دینا یہ کون سا انصاف ہے۔؟ اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ خوشخبریاں بھی روم وفارس تک محدود ہیں اور دیگر علاقوں کے بارے میں اہتمام کی بھی کی ہے، تو یہ سوال ہوگا کہ خود خوشخبری کا شرعی اہداف طے کرنے میں کیا دخل ہے؟ دوسرے لفظوں میں اگر خوشخبریاں محدود بھی ہوں تو ان کا جہادی اہداف طے کرنے کے شرعی حکم سے کیا تعلق ہے؟ مزید وضاحت کریں تو یوں بھی سوال ہوسکتا ہے کہ بشارات یا خوشخبریوں کا تعلق تکوینیات سے ہے یا تشریعیات سے؟ بشارات کا اصل مدعا تو خبر ہی ہوتا ہے جو کہ تکوینی امر ہے، تو اس سے کوئی شرعی اصول کیونکر اخذ کیا جاسکتا ہے؟۔(۱۴)

حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے یہ تو فرمایا کہ "میری امت کی حکومت ان تمام علاقوں تک پہنچے گی جو مجھے سمیٹ کر دکھائے گئے" لیکن اس بات کی صراحت یا وضاحت کسی حدیث میں نہیں کی کہ مفتوحہ علاقوں کی حد بندی کیا ہے۔ روم وفارس تک ان کی تحدید کے تانے بانے عمار صاحب نے خود اپنے قیاسات اور مفروضات سے بنے ہیں۔ حدیث کے الفاظ اس سے خاموش ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ اول تو یہ دعوی مخدوش ہے کہ خوشخبریوں کا تعلق صرف انہی محدود علاقوں سے ہے دوسرے خوشخبریوں اور بشارات کا جہاد کے اہداف طے کرنے سے کوئی تعلق نہیں۔ جب یہ دونوں باتیں ہی پایہء ثبوت کو نہیں پہنچتی اور صغری کبری ہی

---

(۱۴)۔ اور یہ بات عمار خان صاحب نہ صرف خود سمجھتے ہیں بلکہ دوسروں کو بھی سمجھاتے ہیں، اس لیے ہمیں مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ موصوف اپنی کتاب "براہین" میں لکھتے ہیں:

> "بنی اسرائیل (یہود) کو شرعی طور پر نہیں بلکہ محض تکوینی طور پر مسجد اقصٰی کی تولیت سے محروم کیا گیا جس کا مطلب یہ ہے کہ اس عبادت گاہ کے دوبارہ ان کے زیر تصرف آنے میں حالات و واقعات کی پیدا کردہ عملی رکاوٹوں کے علاوہ اسلامی شریعت کا کوئی حکم مانع نہیں اور اللہ تعالی جب چاہیں ایسے حالات واسباب پیدا فرما سکتے ہیں کہ یہ امکان حقیقت کا روپ دھار لے۔"

"تشریعی احکام اور تکوینی امور" کے دائرے بالکل الگ الگ ہیں اور علمی لحاظ سے دونوں کو باہم خلط ملط نہیں کیا جاسکتا۔۔۔۔۔ اللہ تعالی کی تکوینی مشیت اور شرعی حکم کے مابین یہ فرق اہل علم کے ہاں بالکل مسلم ہے کہ پہلی نوعیت کے امور کو کسی بھی اصول کی رو سے دوسری نوعیت کے معاملات میں کسی طرز عمل کا ماخذ نہیں بنایا جاسکتا ہے"۔ (براہین:۲۵۱)

نہیں جڑتا تو مطلوبہ دعوی اور نتیجہ کیسے برآمد ہو سکتا ہے۔؟

دوسری دلیل: اہل حبشہ اور ترکوں والی روایت:

اس سلسلے کی دوسری نمایاں اور بنیادی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل حبشہ اور ترکوں سے گریز کا حکم دیا ہے۔ موصوف نے اس روایت سے بھی یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ صحابہ کے اہداف شریعت کی جانب سے ہی محدود تھے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

> "بعض (۱۵) اقوام مثلاً ترکوں اور اہل حبشہ کے بارے میں آپ نے صحابہ کو اس بات کی وصیت فرمائی کہ وہ ان کے خلاف از خود جنگ کا اقدام نہ کریں۔ آپ نے فرمایا: ثم ضربت الثالثة فرفعت لی مدائن الحبشة و ما حولها من القری حتی رایتها بعینی قال رسول الله ﷺ عند ذلک دعوا الحبشة ما و دعوکم و اترکوا الترک ما ترکوکم. "پھر میں نے تیسری مرتبہ ضرب لگائی تو (اس سے اڑنے والی چنگاریوں کی روشنی میں) مجھے حبشہ اور اس کے اردگرد کی بستیاں دکھائی گئی یہاں تک میں نے انہیں اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا۔ اس موقع پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تک اہل حبشہ تمہارے ساتھ چھیڑ چھاڑ نہ کریں، تم بھی نہ کرنا۔ اور ترک بھی جب تک تم سے تعرض نہ کریں تم ان سے گریز کرنا"۔ (نسائی، رقم: ۳۱۲۵)

یہ روایت مختلف طرق سے براء بن عازب رضی اللہ عنہ (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم: ۳۶۸۲۰)، عبداللہ بن مسعود اور سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ جبکہ اہل حبشہ کے بارے میں آپ کے اس جملے کو سعید بن المسیب نے اپنی ایک مرسل روایت میں نقل کیا ہے۔ (الاموال: ۹۵)۔۔۔ ابن حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ یہ روایت صحابہ کے دور میں معروف تھی، چنانچہ سیدنا معاویہ رضی اللہ

(۱۵)۔ یہ تو بعض اقوام ہیں۔ اور باقی لامحدود اقوام کا کیا حکم ہے؟ منطقی دلائل میں تو مہملہ بھی جزیئے کے درجے میں ہوتا ہے اور یہاں تو ہے ہی صریح جزئیہ اس سے کلیہ اور عمومی حکم کیسے اخذ کیا جا سکتا ہے۔۔؟

عنہ کو جب اطلاع ملی کہ ان کے ایک کمانڈر نے ترکوں پر حملہ کر کے انہیں ایک لڑائی میں شکست دی ہے تو وہ اس پر سخت ناراض ہوئے اور اسے لکھا کہ جب تک میرا حکم نہ آئے، ترکوں سے لڑائی نہ کرنا کیونکہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ ترک عربوں کو نکال کر دور دراز علاقے کی طرف دھکیل دیں گے۔ (فتح الباری،۶:۶۰۹)

سیدنا عمر کے فوجی کمانڈر احنف بن قیس (۱۶) نے بھی ایک موقع پر "اترکوا الترک ما ترکوکم" کا حوالہ دیتے ہوئے ترکوں سے جنگ کرنے سے گریز کیا تھا۔ (ابن کثیر، البدایہ والنہایہ: ۷:۱۲۸)

ابن رشد لکھتے ہیں:

روی عن مالک انہ قال لا یجوز ابتداء الحبشۃ بالحرب و لا الترک لما روی انہ علیہ الصلاۃ و السلام قل ذروا الحبشۃ ما و ذرتکم و قد سئل مالک عن صحۃ ہذا الاثر فلم یعترف بذلک لکن قال لم یزل الناس یتحامون غزوھم. (بدایۃ المجتہد،۲۷۹)

"امام مالک سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اہل حبشہ اور ترکوں کے خلاف جنگ کی ابتدا کرنا جائز نہیں۔ ان کے اس قول کی وجہ نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ جب تک اہل حبشہ تم سے گریز کرتے رہیں تم بھی گریز کرتے رہو۔ امام مالک سے اس حدیث کی صحت کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے اس کا اقرار نہیں کیا، بلکہ کہا کہ مسلمان اہل حبشہ کے خلاف جنگ کرنے سے گریز کرتے چلے آرہے ہیں"۔ (جہاد:۱۷۱)

"یزدگرد نے مسلمانوں کے مقابلے میں جن بادشاہوں سے مدد چاہی، ان

---

(۱۶)۔ یہ حوالہ احنف بن قیس نے نہیں دیا تھا بلکہ یہ روایت ابن کثیر نے اپنی دانست میں ان کے اقدام کی توجیہ کے طور ذکر کی ہے، آگے عمار صاحب نے اپنے مضمون کے صفحہ ۱۸۰ پر خود ابن کثیر کی عبارت بھی دی ہے۔ نہ جانے یہاں انہوں نے اس کو احنف کی طرف کیوں منسوب کیا؟ شاید اس وجہ سے کہ یہاں اس روایت کا "صحابہ کے دور میں معروف ہونا" ثابت کرنا تھا اور محض حضرت معاویہ کی ایک روایت سے شہرت ثابت نہ ہوتی تھی۔

میں سندھ اور چین کے بادشاہوں کے علاوہ تاتاری بادشاہ خاقان بھی شامل تھا۔ چین کے بادشاہ نے تو یزدگرد کی مدد سے معذرت کر لی، تاہم خاقان نے مسلمانوں کے خلاف اسے بھرپور امداد فراہم کی۔ خراسان کی فتح کے بعد وہ یزدگرد کی مدد کے لیے ایک بڑی فوج لے کر آیا اور بلخ کا قبضہ مسلمانوں سے چھڑا لیا۔ پھر مروالروذ کے مقام پر ایک معرکہ ہوا۔ تیسرے دن تاتاری فوجیں میدان میں نہیں آئی۔ احنف بن قیس نے ان کا پیچھا کرنے سے گریز کیا۔ **و قد قال المسلمون للاحنف ما ترى في اتباعهم؟ فقال اقيموا بمكانكم و دعوهم و قد اصاب الاحنف في ذلك فقد جاء في الحديث اتركوا الترك ما تركوكم** (البدایہ والنہایہ: ۷:۱۲۸)''مسلمانوں نے احنف سے پوچھا کہ ان کا پیچھا کرنے کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ انہوں نے کہا، اپنی جگہ ٹھہرے رہو اور ان کو جانے دو۔ (ابن کثیر کہتے ہیں) احنف کا یہ فیصلہ درست تھا کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ ترک جب تک تمہارے مقابلے میں نہ آئیں ان سے تعرض نہ کرو''۔

''سیدنا عمر نے عبدالرحمٰن بن ربیعہ کو حکم دیا کہ وہ ترکوں کے خلاف جنگ کریں۔ وہ اپنا لشکر لے کر باب کو توڑ کر ترکوں کے علاقے میں داخل ہو گئے۔ ابتدا میں تو ترکوں پر رعب کی کیفیت طاری ہو گئی تاہم بعد میں انہوں نے شدید مزاحمت کی اور مسلمانوں کو میدان جنگ چھوڑ کر بھاگنا پڑا۔ عبدالرحمٰن بن ربیعہ اس جنگ میں شہید ہو گئے۔ (البدایہ والنہایہ: ۷/ ۱۲۳، ۱۲۴)۔۔۔(جہاد: ۱۷۹)

مذکورہ آثار کا تجزیہ:

عمار صاحب کا دعویٰ یہ ہے کہ صحابہ کے جہادی اہداف شریعت کی جانب سے روم و فارس تک محدود تھے، جبکہ ان آثار میں ایسی کوئی وضاحت نہیں کیونکہ اگر مذکورہ بالا روایات کا بغور جائزہ لیا جائے تو ان سے عمار صاحب کا مدعا کسی طرح ثابت ہوتا نظر

نہیں آتا۔نسائی کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حبشہ اور اردگرد کے علاقوں کے فتح ہونے کی خوشخبری دی تھی ،چونکہ یہ خوشخبری جنگ خندق کے موقع پر تیسری ضرب لگاتے ہوئے دی تھی جبکہ پہلی اور دوسری ضرب لگاتے ہوئے روم وفارس کی فتح کی خوشخبری دی جا چکی تھی ،اس لیے حبشہ کی فتح بھی روم وفارس کی طرح ہی مستقل خوشخبری کے تحت آ کر صحابہ یا امت مسلمہ کے جنگی اہداف میں شامل ہوگی، ہاں البتہ جیسا کہ شاہ ولی اللہ صاحب کی توجیہ میں ذکر ہوا تھا یہ علاقہ ترجیحات کی اولیں فہرست میں شامل نہیں تھا۔اس روایت میں اگرچہ اہل حبشہ سے ازخود تعرض سے منع کیا گیا ہے لیکن ازخود تعرض نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ علاقے قیامت تک اسلامی سلطنت میں شامل نہیں ہوسکتے جبکہ خود عمار صاحب ہی کی نقل کردہ ایک روایت کے مطابق حضرت عمر رضی اللہ سے حبشہ پر چڑھائی کے لیے مہم کی روانگی منقول بھی ہے۔

عمار صاحب کی ان روایات کے پس منظر میں یہ بات بھی سوچنے کی ہے کہ خلفائے راشدین بھی آگے نہ بڑھنے کی مختلف وجوہات بتاتے رہے لیکن کسی نے بھی صاف صاف یہ نہ بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا ہے۔حالانکہ عمار صاحب کے بقول یہ ان کی جنگی پالیسی کا ایک اہم بلکہ بنیادی نکتہ تھا،جس کے لیے واضح اور دوٹوک احکام ہونے چاہیے تھے۔صرف حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے نے اپنے دورِ حکومت میں یہ بات ذکر کی۔کیا یہ بات قابل تعجب نہیں کہ خلفاء راشدین کی جنگی پالیسی کا علم حضرت معاویہ کے جنگی کمانڈروں کو بھی نہیں تھا؟اور حضرت معاویہ نے بھی انہیں پہلے سے آگاہ نہیں کیا بلکہ جنگ ہوچکنے کے بعد ترکوں سے شکست کے بعد ناراض ہوئے اور حدیث سنائی۔پھر حضرت معاویہ کا مذکورہ واقعہ بھی عمار صاحب کے لیے حسب مطلب مفید نہیں کیونکہ حضرت معاویہ کے الفاظ اور اپنے کمانڈر کو دی جانے والی ہدایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک تو ترکوں کے ساتھ لڑائی سے گریز کا حکم مطلق نہیں کہ ہر حال میں ہو اسی وجہ سے حضرت معاویہ نے بالکلیہ منع نہیں کیا بلکہ اپنے سرکاری حکم کے صادر ہونے پر موقوف رکھا ہے۔ظاہر ہے کہ ایک چیز کا

شرعی لحاظ سے ہدف سے خارج ہونا اور چیز ہے جبکہ کسی اقدام کو کسی شرط یا حالت کے ساتھ مشروط ٹھہرانا بالکل الگ چیز ہے، ایک سے دوسرے پر استدلال نہیں ہوسکتا۔ اور حضرت معاویہ ہی پیش کردہ حدیث میں ممانعت کی وجہ شکست کا خوف ہے کوئی شرعی حکم نہیں۔ ابن حجر سے جو روایت عمار صاحب نے نقل کی ہے اس کے آخری ٹکڑے میں (جسے نہ جانے موصوف نے کیوں چھوڑ دیا) حضرت معاویہ کے یہ الفاظ ہیں: قال فانا اکرہ قتالھم لذلک "یعنی میرا ترکوں کے خلاف لڑائی سے گریز اس وجہ سے ہے کہ یہاں حدیث کے بموجب شکست کا خدشہ ہے۔"

اور خود یہ خدشہ یا اس کی وجہ سے اقدام سے گریز ایک خارجی مصلحت اور عارض ہے کوئی شرعی حکم نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعد کے خلفاء نے آہستہ آہستہ تدبیر سے ان علاقوں پر نہ صرف چڑھائی کی بلکہ ان کو یکے بعد دیگرے فتح بھی کرتے چلے گئے۔ خود ابن حجر جن کے حوالے سے عمار صاحب نے اس روایت کا دور صحابہ معروف ہونا نقل کیا ہے، انہوں نے حضرت معاویہ کی ترکوں والی روایت کے متصل بعد لکھا ہے:

" و قاتل المسلمون الترک فی خلافة بنی امیة و کان ما بینھم و بین المسلمین مسدودا الی ان فتح ذلک شیئا بعد شئی و کثر السبی منھم وتنافس الملوک فیھم لما فیھم من الشدة و الباس حتی کان اکثر المعتصم منھم "......

"مسلمانوں نے بنوامیہ کی خلافت میں ترکوں سے لڑائی کی اور (شروع کے زمانے میں) مسلمانوں اور ان کے درمیان بندش رہی یہاں تک کہ اس کے بعد تھوڑا تھوڑا کر کے علاقہ فتح ہوتا گیا اور بہت زیادہ قیدی آنے لگے۔ خلفاء اور بادشاہ بھی ترکوں کی فطری جرات وشجاعت کے پیش نظر ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر ان کو اپنے ماتحت لانے لگے حتی کہ معتصم کے لشکر میں زیادہ فوجی ترک تھے۔ (فتح الباری)

نیز ابن کثیرؒ کے مطابق ترک اور تا تار ایک ہی قسم کے لوگ تھے۔ اوپر ذکر

کردہ روایات میں یہ تھا کہ ترک جب تک چھیڑ چھاڑ نہ کریں ان سے تعرض نہ کیا جائے لیکن جب تاتاریوں نے چھیڑ چھاڑ شروع کر ہی دی تھی تو ان کے ساتھ قتال کرنا حدیث کی رو سے بھی جائز ہوگیا تھا، اور اس کے لیے ان کے علاقوں میں گھسنا، ان کا پیچھا کرنا اور ان کو کمزور کرنا بلکہ ان کو اپنا باجگزار بنانا یا ان کے علاقوں کو اسلامی قلمرو میں شامل کرنا نص کی رو سے نہ صرف جائز ہوا بلکہ عمار صاحب کے بقول ناگزیر اور واجب ہوا، کیونکہ ایسا کرنا اگرچہ معروضی حالات کے تحت ہی سہی اس سے دین کو غلبہ تو ہوتا ہی ہے، اور ظاہر ہے صحابہ دین کے غلبے کے مامور تھے، اسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے عبدالرحمٰن بن ربیعہ کی قیادت میں ترکوں سے لڑائی کے لیے ایک لشکر بھیجا تھا، اس لشکر کو اگرچہ اتفاق سے شکست ہوگئی تھی۔ اگرچہ اس روایت سے عمار صاحب نے یہ تاثر پیدا کرنے کی کوشش کی ہے کہ حضرت عمر کی طرف سے مزید لشکرکشی نہ کرنا اس وجہ سے تھا کہ ترکوں کا علاقہ صحابہ کا ہدف نہیں تھا اور یہ کہ ان کا پہلا حملہ بھی خطا تھی۔ لیکن یہ اضافی تاثر عمار صاحب کی اپنی پیداوار ہے روایت کے الفاظ میں ان کا ذکر نہیں، بلکہ حضرت عمر کا اولا لشکر روانہ کرنا خود اس کی مشروعیت کی دلیل ہے، کیونکہ اگر لشکرکشی ناجائز ہوتی تو حضرت عمر یہ کام کیوں کرتے۔؟؟؟

حاصل یہ ہے کہ ان روایات میں سے کسی روایت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صحابہ کے جنگی اہداف صرف روم وفارس تک محدود تھے اور یہ کہ یہ حکم قیامت تک کے لیے اسی طرح تھا بلکہ خود روایات کے متعدد ''داخلی شواہد'' یا بین السطور سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ اس لیے مذکورہ بالا روایات سے صحابہ کے اہداف محدود کرنے کی بات ثابت کرنا قرین انصاف نہیں۔

۳:۔ فتح افریقہ:

صحابہ کے جہادی اہداف محدود کرنے کے لیے عمار خان نے فتح افریقہ کے حوالے سے حضرت عمرؓ اور حضرت عمرو بن عاصؓ کی باہمی خط وکتابت کا بھی درج ذیل

الفاظ میں ذکر کیا ہے:

''عمرو بن العاص جب مصر کے علاقوں کو فتح کرتے ہوئے ۲۲ ہجری میں اس کے آخری شہر طرابلس تک پہنچ گئے تو انہوں نے سیدنا عمر کے نام خط میں لکھا: انا قد بلغنا طرابلس و بينها و بين افريقية تسعة ايام فان رای امير المومنين ان ياذن لنا فى غزوها فعل ۔ (فتوح البلدان: ۲۳۳)'' ہم طرابلس پہنچ گئے ہیں اور یہاں سے افریقہ تک نو دن کا سفر ہے۔ اگر امیر المومنین مناسب سمجھیں تو ہمیں افریقہ پر حملہ کرنے کی اجازت دے دیں''۔

آپ نے جواب میں لکھا:

لا تدخل افريقية فانها مفرقة لاهلها غير مجتمعة ماؤها قاس ماشربه احد من العالمين الا قست قلوبهم (یاقوت الحموی، معجم البلدان، ۲۲۹/۱)

''افریقہ کے علاقے میں مت داخل ہونا۔ یہ سرزمین اپنے باشندوں کو اکٹھا نہیں رہنے دیتی بلکہ منتشر کر دیتی ہے۔ اس کے پانی میں ایسی تاثیر ہے کہ دنیا کی جو بھی قوم اسے پیے گی ان کے دل سخت ہو جائیں گے''۔

لیکن اس کے بعد عمار صاحب نے خود ہی لکھا ہے:

''سیدنا عثمان نے بھی اپنے عہد میں ابتداء افریقہ میں داخل ہونے سے گریز کی پالیسی کو برقرار رکھا، لیکن بعد میں حالات کو دیکھتے ہوئے اس کو فتح کرنے کی اجازت دے دی، اور عبداللہ بن ابی سرح نے ۲۷ یا ۲۸ ہجری میں افریقہ پر حملہ کیا۔ (بلاذری، فتوح البلدان: ۲۳۴)''

سوال یہ ہے کہ جب افریقہ خلفائے راشدین کی جہادی مہم سے باہر تھا اور اس سے آگے ازخود تعرض ناجائز تھا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرو کو یہ بات کیوں نہیں بتائی بلکہ اس کی بجائے افریقہ کی علاقائی خصوصیات بتانے لگے اور پھر بالآخر حضرت عثمان رضی اللہ نے اجازت دے کر ایک ممنوع عمل کو کیوں اختیار کیا۔؟

۴:۔ حضرت عمر کے دور کے بعض اور واقعات:

صحابہ کے جہادی اہداف محدود قرار دینے کے لیے عمار خان صاحب، نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول بعض تاریخی آثار کا حوالہ بھی دیا ہے۔ان آثار کی تمہید کے طور پر پہلے یہ دعوی لکھا ہے:

''سیدنا عمرؓ نے اپنے عہد حکومت میں جہاد و قتال کے اقدامات کو ایک خاص دائرے تک محدود رکھنے کی پوری کوشش کی لیکن ان کوششوں کے باوجود معروضی حالات کے باعث اس کا دائرہ وسیع ہوتا چلا گیا'' (جہاد:۱۷۱)

پھر ''اس پوری کوشش'' کی تفصیل یوں ذکر کی ہے:

(قادسیہ، مدائین اور جلولاء کی فتح کے بعد) سعد نے خط لکھ کر سیدنا عمر کو مسلمانوں کو حاصل ہونے والی فتوحات کی خبر دی۔سیدنا عمر نے جواب میں لکھا کہ بس اب رک جاؤ اور مزید علاقے فتح نہ کرو۔سعد نے ان کو لکھا کہ یہ تو ریوڑ ہے جس پر ہم نے قابو پالیا ہے (جو شکار ہاتھ میں آیا ہے اسے کیوں جانے دیں؟) اور زمیں ہمارے سامنے پڑی ہوئی ہے (اور فتح کی منتظر) ہے۔سیدنا عمر نے ان کو دوبارہ یہی لکھا ہے کہ بس، اپنی جگہ ٹھہرے رہو اور ان کا پیچھا نہ کرو۔'' (طبری) ایک روایت کے مطابق الفاظ یہ تھے:''اما بعد فقد جاء نی ما بین العذیب و حلوان و فی ذلکم ما یکفیکم ان اتقیتم واصلحتم ،قال وکتب :اجعلوا بینکم وبین العدو مفازة.(ابن ابی شیبه) ''اما بعد! عذیب اور حلوان کا علاقہ میرے قبضے میں آچکا ہے، اور اگر تم اللہ سے ڈرتے رہو اور اصلاح احوال کرتے رہو تو یہ علاقہ تمہارے لیے کافی ہے۔نیز انہوں نے لکھا کہ اپنے اور دشمن کے درمیان زمینی فاصلہ رکھو۔''

''طبری نے دوسری جگہ لکھا ہے: انہوں (حضرت سعد) نے سیدنا عمر کو خط لکھ کر جلولاء کے فتح ہونے کی خبر دی اور بتایا کہ قعقاع حلوان کے مقام پر مقیم

ہیں۔ نیز انہوں نے دشمن کا پیچھا کرنے کی اجازت مانگی لیکن سیدنا عمر نے انکار کر دیا اور کہا کہ میری خواہش یہ ہے کہ سواد اور جبل کے علاقے کے درمیان کوئی ایسی رکاوٹ کھڑی ہو جائے، جس کو عبور کر کے نہ وہ ہماری طرف آ سکیں اور نہ ہم ان کی طرف جا سکیں۔ ان شاداب خطوں میں سے ہمارے لیے سواد ہی کافی ہے۔ مجھے مال غنیمت کے مقابلے میں مسلمانوں کی سلامتی زیادہ عزیز ہے" (جہاد: ۱۷۵)

"خراسان کے فتح ہونے کی اطلاع ملی تو سیدنا عمر نے اس پر کسی خوشی کا اظہار نہیں کیا: (چنانچہ) احنف نے سیدنا عمر کو خط لکھ کر خراسان کے فتح ہونے کی اطلاع دی تو انہوں نے کہا: میری خواہش تو یہی تھی کہ میں وہاں کوئی لشکر نہ بھیجتا اور میں تو یہ چاہتا تھا کہ اس کے اور ہمارے درمیان آگ کا کوئی سمندر ہوتا (جسے عبور نہ کیا جا سکتا) سیدنا علی نے کہا(۱۷): اے امیر المومنین! لیکن کیوں؟ سیدنا عمر نے کہا کہ یہاں کے باشندے تین مرتبہ گھر بار چھوڑنے پر مجبور ہوں گے اور تیسری مرتبہ تو بالکل برباد ہو جائیں گے۔ میں چاہتا تھا کہ یہ آفت انھی لوگوں پر آئے اور مسلمان اس سے محفوظ رہیں۔" (جہاد: ۱۷۸)

"سیدنا عمر نے فرمایا: رایت انه لم یبق شیء یفتح بعد کسری میرا خیال ہے کہ کسریٰ کی سرزمین کے بعد اب کوئی علاقہ فتح نہیں ہوگا (الخراج: ابو یوسف)۔" (جہاد: ۱۷۸)

"و الله لا یفتح بعدی بلد فیکون فیه کبیر نیل بل عسی ان یکون کلا علی المسلمین" (کتاب الخراج: ۲۶)

(۱۷)۔ حضرت علیؓ کا خراسان کی بابت حضرت عمرؓ سے یہ سوال بھی عمار صاحب کے اس بلند و بانگ دعوے پر کہ "صحابہ پر یہ بات بالکل واضح تھی کہ ان کے ذمے اسلام کی عالمگیر حکومت قائم کرنا نہیں" ایک بہت بڑا سوالیہ نشان ہے۔ آخر وہ اقدم الاسلام اور دربار رسالت کے ہمہ وقت حاضر باش صحابی اور خلیفہ راشد ہونے والے تھے، ان کے علم میں یہ بات کیوں نہ تھی کہ آگے کے علاقے تو ہماری ذمہ داری میں ہی داخل نہیں۔ اور اگر انہیں علم تھا تو پھر خراسان کے بارے میں استعجابانہ سوال کا کیا مطلب!!!

''بخدا میرے بعد کوئی علاقہ ایسا فتح نہیں ہوگا جس سے مسلمانوں کو کوئی بڑا فائدہ حاصل ہو بلکہ ہو سکتا ہے وہ مسلمانوں کے لیے بوجھ بن جائے''۔ (جہاد:۱۸۳)

''حضرت عمرؓ نے مکران کے بارے میں لشکر کشی کے ارادے سے معلومات حاصل کیں تو معلوم ہوا کہ یہ علاقہ جنگی نقطہ نگاہ سے خاصا دشوار گزار ہے تو آپ نے لشکر کشی کا ارادہ ترک فرما دیا'' (جہاد:۱۸۱)

''ابن کثیر نے فتوحات کے معاملے میں سیدنا عمر کی پالیسی ان الفاظ میں واضح کی ہے:"و المقصود ان عمر کان یحجر علی المسلمین ان یتوسعوا فی بلاد العجم خوفاً علیھم من العجم" ''مطلب یہ ہے کہ سیدنا عمر نے اہل عجم کے خوف کے باعث مسلمانوں کو اس سے روکے رکھا کہ وہ بلاد عجم میں اپنی فتوحات کا سلسلہ بہت زیادہ پھیلائیں۔۔۔۔(جہاد:۱۷۹)

ان روایات کے مرکزی مضمون اور مدعا سے قدر مشترک کے طور پر اتنی بات تو معلوم ہوتی ہے کہ حضرت عمر اپنی محتاط طبیعت اور فراست کے پیش نظر جنگ کے سلسلے کو اندھا دھند بڑھاوا نہیں دینا چاہتے تھے، لیکن سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں تھا یا ان اقدامات کی وجہ کیا تھی؟ کیا یہ کوئی شرعی حکم تھا یا مختلف مصالح اور خارجی عوامل پر مبنی اقدام تھا؟ ان روایات سے کہیں صراحتاً یا اشارۃً یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کوئی شرعی حکم تھا جس کی پابندی لازمی ہو بلکہ خود مذکورہ روایات ہی کے الفاظ (یا بقول عمار صاحب روایات کے 'داخلی قرائن') سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حضرت عمر کے یہ اقدامات اور اقوال مختلف عوارض و مصالح اور تحفظات پر مبنی تھے۔ کیونکہ روایات میں:

☆ بعض جگہ اقدام نہ کرنے کی وجہ جغرافیائی صورتحال ہے جیسے مکران۔

☆ بعض جگہ وہاں کے باشندوں پر آنے والی کسی آفت سے تحفظ کی پیش بندی ہے جیسے خراسان۔

☆ بعض جگہ عسکری ضرورت کے پیش نظر دشمن کے اور اپنے مابین فاصلہ رکھنے کی ہدایت

ہے جیسے حضرت سعدؓ کی جلولاء اور مدائن کی روایات۔

☆ بعض جگہ لشکر کشی سے فائدہ کم اور نقصان کی زیادہ توقع ہے۔ جیسے طبری کی اس بابت دوسری روایت، جس میں مال غنیمت کے مقابلے میں مسلمانوں (جن میں ایک بڑی تعداد صحابہ کی تھی اور حضرت عمر بجا طور پر انہیں ایک قیمتی سرمایہ سمجھتے تھے، ان) کی جانوں کے تحفظ کو ترجیح دی گئی ہے۔

☆ بعض جگہ حضرت عمر کی ایک پیش گوئی ہے جس کا احکام اور تشریعیات سے تعلق ہونے کی بجائے اخبار اور تکوینیات سے تعلق ہے جیسے کتاب الخراج کی دونوں روایتیں۔

ان نکات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حضرت عمر کا یہ طرز عمل کسی شرعی نص پر مبنی شرعی حکم نہیں تھا کیوں کہ اگر ایسا ہوتا تو بجائے دیگر خارجی عوامل اور عوارض کی نشاندہی کے سیدھا سیدھا یہ کہتے کہ آگے کے علاقے ہماری ذمہ داری میں داخل نہیں۔ اور نہ ان علاقوں کی معلومات لیتے اور نہ کسی بھی طور ان پر چڑھائی کر کے انہیں اسلامی قلمرو میں شامل کرتے۔

ابن کثیر کا تجزیہ

حضرت عمر کے اقدامات کا کسی شرعی حکم اور دلیل کی بجائے خارجی عوامل پر مبنی ہونا خود عمار صاحب کے نقل کردہ ابن کثیر کے تجزیے کے مطابق اور بھی واضح ہوتا ہے کیونکہ اس عبارت میں ابن کثیر نے ان کے استدلال کی کوئی گنجائش ہی نہیں چھوڑی۔

عبارت دوبارہ ملاحظہ ہو:

> ''والمقصود ان عمر کان یحجر علی المسلمین ان یتوسعوا فی بلاد العجم خوفاً علیہم من العجم'' ''مطلب یہ ہے کہ سیدنا عمر نے اہل عجم کے خوف کے باعث مسلمانوں کو اس سے روکے رکھا کہ وہ بلاد عجم میں اپنی فتوحات کا سلسلہ بہت زیادہ پھیلائیں''۔۔۔۔۔(جہاد: ۱۷۹)

اس عبارت میں ''خوفاً علیہم من العجم'' (اہل عجم کے خوف کے باعث) کے

الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ جس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:

ایک یہ کہ جب مسلمان بے ہنگم اور جلدی جلدی عجمی علاقوں میں گھستے جائیں گے اور دوسری طرف مفتوح قوموں میں ابتدائی زمانے میں بغاوت بآسانی پیدا ہو سکتی ہے۔ اس طرح مسلمان عجمی کافروں کے گھیرے میں آ جائیں گے اور یہ جنگی لحاظ سے ایک غلط اقدام کا نتیجہ ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنا مزاج بھی تھا اور صحابہ کو خاص طور سے اور مسلمانوں کو عمومی طور سے سادگی، جفاکشی اور تکلفات سے خالی طرز زندگی کا عادی بناتے تھے۔ اس نسبت سے ان کے متعدد ارشادات اور واقعات بھی منقول ہیں۔ چنانچہ اس اعتبار سے حضرت عمر کا خیال یہ تھا کہ اگر عجمی علاقے جلد از جلد فتح ہوتے چلے جائیں گے، اور ان کے باشندوں کی دینی اور معاشرتی تربیت مناسب انداز میں نہیں ہو پائے گی تو نتیجتاً فاتحین، مفتوح قوم کو اپنے رنگ میں رنگنے کی بجائے ان کی بود و باش سے متاثر ہو جائیں گے۔

بہر حال! مطلب پہلا ہو یا دوسرا، اس سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ ابن کثیر کے تجزیے کے مطابق بھی حضرت عمر کا یہ اقدام کسی عارض اور خارجی مصلحت پر مبنی تھا از خود کوئی شرعی حکم نہ تھا کہ جس کی بنیاد پر صحابہ کے جہادی اہداف محدود کر دیے جائیں۔

حبشہ پر چڑھائی:

حبشہ کے بارے میں پہلے یہ گذر چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے اور اس کے آس پاس کے علاقوں کے فتح ہونے کی خوشخبری دی تھی، اس کے باوجود عمار صاحب حبشہ کو صحابہ کے اہداف سے خارج کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"حبشہ کی طرف رسول اللہ ﷺ کی ہدایت کے مطابق صحابہ نے کوئی پیش قدمی نہیں کی۔ اس ضمن میں صرف ایک واقعہ عہد صحابہ کی تاریخ میں رپورٹ ہوا ہے۔ طبری لکھتے ہیں:

و فيها بعث عمر رضي الله عنه علقمة بن مجزز المدلجي الى الحبشة في البحر و ذلك ان الحبشة كانت تطرفت في ما ذكر طرفا من اطراف الاسلام فاصيبوا فجعل عمر على نفسه الا يحمل في البحر احدا ابداً۔

''۲۰ ہجری میں عمر رضی اللہ عنہ نے علقمہ بن مجزز مدلجی کو سمندر کے راستے سے حبشہ کی طرف بھیجا۔ اس کی وجہ سے بتائی گئی ہے کہ اہل حبشہ نے مسلمانوں کی سرحدی حدود کی خلاف ورزی کی تھی۔ تاہم علقمہ کے ساتھ جانے والی یہ جماعت ہلاک ہوگئی جس پر عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے اوپر لازم کیا کہ وہ سمندر کے راستے سے کبھی کوئی لشکر نہیں بھیجیں گے''۔ (تاریخ الامم والملوک ۱۱۲/۴)

اس روایت کو اگر چہ عمار خان نے اپنے حق میں استدلال کے لیے استعمال کیا ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو اس سے نہ تو یہ لازم آتا ہے کہ بحری جہاد ناجائز ہے اور نہ یہ لازم آتا ہے کہ حبشہ پر حملہ ناجائز تھا۔ بلکہ حضرت عمر کا اولا اقدام اور لشکر بھیجنا خود اس کے جواز کی دلیل ہے کیونکہ اگر شرعا حبشہ والوں سے تعرض کرنا ممنوع ہوتا اور حبشہ صحابہ کے جنگی اہداف سے خارج ہوتا اور عمار صاحب کے بقول'' یہ بات صحابہ پر بالکل واضح ہوتی'' تو حضرت عمرؓ لشکر روانہ ہی نہ کرتے۔

فارس وشام کے علاوہ مفتوحہ علاقوں کا سوال:

صحابہؓ کے جہاد کو عراق وشام تک محدود کرتے ہوئے عمار خان کو جن متعارض دلائل یا تناقضات کا سامنا کرنا پڑا ہے ان میں سے ایک نکتہ یہ بھی ہے کہ فی الواقع تو صحابہ اور مسلمانوں کو حاصل ہونے والی فتوحات عراق وشام سے کہیں متجاوز ہیں۔ اگر صحابہ کے اہداف محدود تھے اور یہ کوئی شرعی حکم تھا تو خود صحابہ نے اپنے لیے متعین حدود کی پابندی کیوں نہ کی اور فتوحات کو عراق وشام سے کہیں آگے تک کیوں وسعت دی؟ اس اشکال سے جان چھڑانے کے لیے عمار صاحب نے خاصے اضطراب میں درج ذیل توجیہ اختیار کی ہے اور لکھا ہے:

''امت مسلمہ کو عملاً حاصل ہونے والی فتوحات کا دائرہ روم و فارس کی سلطنتوں سے کہیں وسیع تھا (یعنی بہت زیادہ وسیع تھا) لیکن رسول اللہ ﷺ نے اس اہتمام کے ساتھ ان کا ذکر اپنی پیش گوئیوں میں نہیں کیا اس کی وجہ یہی ہے (۱۸) کہ یہ علاقے اصلا اور بالذات موعودہ فتوحات میں داخل نہیں تھے، بلکہ ان کی نوعیت روم و فارس کی فتوحات کے تتمہ اور تکملہ (۱۹) اور ان کے ناگزیر لوازم کی تھی''۔

''سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد حکومت میں جہاد و قتال کے اقدامات کو ایک خاص دائرے تک محدود رکھنے کی پوری کوشش کی (۲۰) لیکن ان کوششوں کے باوجود معروضی حالات کے باعث اس کا دائرہ وسیع ہوتا چلا گیا''

یہ معروضی حالات کیا تھے؟ موصوف ان کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(عراق و شام کی فتح کے بعد) جنگ کو روک دینے کا فیصلہ کر لینے کے بعد دوبارہ جاری کرنے کا فیصلہ (۲۱) انہوں نے صرف اس وقت کیا جب انہیں یہ یقین ہو گیا کہ اس کے بغیر دشمن کی طرف سے مسلسل چھیڑ چھاڑ اور جنگی کارروائیوں کے سلسلے کا خاتمہ نہیں کیا جا سکتا۔

روم و فارس یا ان کے زیر اثر علاقوں کے علاوہ دوسری قوموں کے خلاف انہوں نے صرف اس صورت میں اقدام کیا جب انہوں نے مسلمانوں کے مقابلے میں دشمن کی مدد کی یا ان کی طرف سے میدان جنگ میں آئے۔

(جہاد: ۱۸۴)

---

(۱۸)۔ کیونکہ کوئی اور معقول وجہ تو ہو ہی نہیں سکتی ناں!!

(۱۹)۔ توجہ طلب بات ہے کہ یہ کیسا تتمہ و تکملہ ہے جو اصل سے کہیں بڑھا ہوا ہے!!

(۲۰)۔ تعجب ہے کہ حضرت عمرؓ اقدامات کو محدود رکھنے کی ''پوری کوشش'' کریں اور پھر بھی دائرہ وسیع سے وسیع ہی ہوتا چلا جائے، اور اتنا وسیع ہو کہ روم و فارس اس کا ایک جزو بن جائیں۔!!!

(۲۱)۔ جنگ کو روک دینے اور اس کے بعد اسے دوبارہ جاری کرنے کے یہ باضابطہ ''فیصلے'' کہاں ہوئے تھے اور کس نے کیے تھے؟ اگر عمار صاحب اس کی تفصیل بھی دے دیتے تو اچھا ہوتا۔۔

فصل 3:

نص کے مقابلے میں معروضی حالات اور صحابہ کا طرز عمل:

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اگر بقول عمار صاحب صحابہ کے اہداف عراق وشام تک محدود ہونے اور ان سے آگے تجاوز نہ کرنے کا حکم طے شدہ اور قطعی تھا تو کیا صحابہ سے یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ انہوں نے معروضی حالات سے متاثر ہوکر ایک منصوص شرعی حکم کو نظر انداز کردیا؟ جبکہ صحابہ خصوصا خلفائے راشدین کے مجموعی رویے اور مزاج کے مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان کے سامنے جب منصوص حکم ہوتا تھا تو وہ معروضی حالات کی پرواہ کیے بغیر اس پر سختی سے کاربند رہتے تھے۔ اس سلسلے میں چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

ا۔ معروضی حالات اور مانعین زکوۃ:

حضرت عمر رضی اللہ عنہ ذکر کرتے ہیں:

... فلما قبض رسول الله ﷺ ارتدت العرب و قالوا لا نودی زكاة فقال لو منعونی عقالاً لجاهدتهم عليه فقلت يا خليفة رسول الله ﷺ تالف الناس و ارفق بهم فقال لی ا جبار فی الجاهلية و خوار فی الاسلام انه قد انقطع الوحی و تم الدين اينقص و انا حی. (مشكوة)

جب رسول اللہ ﷺ کی وفات ہوگئی (بہت سے) عرب دین اسلام سے پھر گئے (ان میں سے کچھ تو وہ تھے جنہوں نے مسیلمہ اور اسود عنسی جیسے جھوٹے مدعی نبوت کی پیروی اختیار کی اور کچھ وہ تھے جنہوں نے دین کے دیگر امور کا تو انکار نہیں کیا لیکن زکوۃ کی فرضیت کا اور حاکم وقت کو اس کی ادائیگی کے وجوب کا انکار کیا) انہوں نے کہا کہ ہم زکوۃ نہ دیں گے۔ اس پر ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کہا اگر (زکوۃ میں چھوٹی سی رسی بھی واجب ہوتی ہو تو میں اس پر ان سے جہاد یعنی

جنگ کروں گا۔ اس پر میں نے ان سے کہا اے رسول اللہ کے خلیفہ (ونائب) لوگوں کے ساتھ جوڑ کا معاملہ کیجیے (توڑ کا معاملہ نہ کیجیے اور ان کے ساتھ نرمی کیجیے۔ تو ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا (یہ کیا کہ) جاہلیت کے زمانے میں تو تم بڑے بہادر اور زبردست تھے اور اب اسلام کے زمانے میں اتنے بزدل ہو گئے ہو۔ (جان لو کہ) اب وحی آنا بند ہو چکی ہے اور دین مکمل ہو چکا ہے (اور دین ہی کا ایک جزو زکوٰۃ کی ادائیگی بھی ہے) تو کیا (لوگوں کے دین کے ایک جزو کے انکار کرنے سے) دین میں کمی کر دی جائے حالانکہ میں زندہ ہوں (یعنی میں تو اپنے جیتے جی اس کو بالکل برداشت نہیں کر سکتا)۔

دیکھیے معروضی حالات کا تقاضا تھا کہ اس وقت زکوٰۃ کی ادائیگی اور اس کی فرضیت کا انکار کرنے والوں سے نرمی کی جائے تاکہ ان کو اپنے ساتھ ملا کر مرتدین کا مقابلہ کیا جائے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اسی کو اختیار کرنے کا مشورہ دیا لیکن حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے دین کے منصوص حکم پر عمل کیا اور معروضی حالات کا لحاظ نہیں کیا اور یہی بات دیگر حضرات کو بھی سمجھائی۔

۲:۔ لشکر اسامہؓ کی روانگی اور معروضی حالات:

رسول اللہ ﷺ نے اپنی حیات کے آخری ایام میں ایک مہم کے لیے لشکر تیار فرمایا اور اس کا امیر حضرت اسامہ بن زیدؓ کو مقرر فرمایا۔ اس لشکر میں سب بڑے بڑے صحابہ شریک تھے مثلاً حضرت عمر، حضرت ابوعبیدہ، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت سعید بن زید، اور حضرت قتادہ بن نعمان رضی اللہ عنہم۔ آپ ﷺ مرض وفات میں مبتلا تھے۔ لشکر میں جانے والے کچھ حضرات جن میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی تھے نبی ﷺ سے رخصت ہونے کے لیے آئے تو آپ یہ فرما رہے تھے کہ اسامہ کے لشکر کو روانہ کرو۔ اس بات کے دوسرے دن ہی رسول اللہ ﷺ کی وفات ہو گئی اور اس وجہ سے لشکر روانہ نہ ہو سکا۔ جب آپ ﷺ کی وفات کی خبر پھیلی تو عرب کے بہت سے قبائل دین اسلام سے

پھر گئے اور مسلمان بہت خطرے میں پڑ گئے۔ ان حالات میں خلیفہ مقرر ہوتے ہی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اسامہ رضی اللہ عنہ سے فرمایا:

انفذ فی وجھک الذی وجھک فیہ رسول اللہ ﷺ.

جس رخ پر رسول اللہ ﷺ نے تم کو ڈالا اب اس رخ پر تم چل دو۔

اس وقت کے حالات کو دیکھتے ہوئے بعض بڑے حضرات مثلاً حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت سعید بن زید وغیرہ رضی اللہ عنہم حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور کہا اے رسول اللہ کے خلیفہ! عرب ہر طرف سے آپ کے خلاف بغاوت کر رہے ہیں۔ آپ فی الحال لشکر کو مرتدین کے مقابلہ کے لیے تیار رکھیں۔ جب اسلام کو سکون و قرار حاصل ہو جائے اور مرتدین اپنے انجام کو پہنچ جائیں اس وقت اہل روم کے مقابلہ کے لیے اس لشکر کو روانہ فرمایئے گا۔ ان سب کی بات سن کر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

والذی نفسی بیدہ لو ظننت ان السباع تاکلنی بالمدینة لانفذت ھذا البعث و لا بد ان یتوب منہ کیف ورسول اللہ ﷺ ینزل علیہ الوحی من السماء یقول انفذوا جیش اسامة. (حیاۃ الصحابہ)

اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے اگر مجھے یقین ہو جائے کہ (دشمن مدینہ پر حملہ کر کے اس کو برباد کر دے گا اور) درندے مدینہ میں میری لاش کھاتے پھریں گے تب بھی میں اس لشکر کو ضرور بھیجوں گا۔ اس کو بھیجنا ناگزیر ہے اور کیسے ناگزیر نہ ہوگا حالانکہ رسول اللہ ﷺ جن پر وحی نازل ہوتی تھی (اپنے مرض وفات میں) یہ فرماتے تھے کہ اسامہ کے لشکر کو روانہ کرو (تو اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کو اور اس کے رسول کو یہی پسند ہے کہ وفات کے وقت کے جو بھی حالات ہوں یہ لشکر ضرور جانا چاہیے)۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں تو یہ الفاظ بھی ہیں:

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: والذی لا الہ غیرہ لو جرت الکلاب بارجل

ازواج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ماردت جیشا وجہہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و لا حللت لواء عقدہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (حیاۃ الصحابہ)

اس ذات کی قسم ہے جس کے علاوہ کوئی اور معبود نہیں اگر مدینہ پر دشمن چڑھ دوڑیں اور اس کو برباد کردیں اور سب کو ہلاک کردیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شہید کردہ ازواج کی ٹانگوں کو کتے گھسیٹتے پھریں تب بھی میں اس لشکر کو واپس نہ کرونگا جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جانے کو کہا ہے اور نہ ہی اس لشکر کے جھنڈے کو کھولوں گا جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (اوپر) باندھا ہے۔

اگر چہ معروضی حالات کے پیش نظر بڑے حضرات (حضرت عمر وغیرہ) نے حضرت ابوبکر کو جو مشورہ دیا معروضی حالات کے اعتبار سے وہ بھی غلط نہیں تھا لیکن حضرت ابوبکرؓ نے رسول اللہ ﷺ کی طرف سے ملنے والے واضح شرعی حکم کے مقابلے میں معروضی حالات کو کچھ اہمیت نہیں دی۔

۳: شہادت عثمان ذی النورین اور معروضی حالات:

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں:

ان النبی ﷺ قال یا عثمانؓ انہ لعل اللہ یقمصک قمیصا فان ارادوک علی خلعہ فلاتخلعہ لھم (ترمذی)

"نبی ﷺ نے (خلیفہ سوم حضرت عثمان ذی النورینؓ سے) ارشاد فرمایا: اے عثمان اللہ تعالی تمہیں (خلافت کی) قمیص پہنائیں گے (اور تم خلیفہ بنو گے) پھر اگر کچھ لوگ تمہیں اس کو اتارنے (یعنی خلافت سے دستبردار ہونے) پر مجبور کریں تو تم ان کی وجہ سے اس کو نہ اتارنا (اور خلافت کو نہ چھوڑنا کیوں کہ تم حق پر ہوگے اور وہ لوگ ناحق پر ہونگے اور باغی ہونگے۔ اگر تم نے ان کی وجہ سے خلافت چھوڑ دی تو لوگوں کو یہ خیال ہوگا کہ شاید تم ناحق پر تھے اور وہ باغی حق

پر تھے اور اس لیے تم خلافت سے دستبردار ہو گئے۔)

عن ابی سھلة قال قال لی عثمان یوم الدار ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قد عهکد الی عهدا وانا صابر علیه(ترمذی)

ابو سہلہ کہتے ہیں: حضرت عثمانؓ نے اپنے گھر میں محصوری کے زمانے میں مجھ سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے ایک عہد لیا ہے (اور وہ یہ کہ باغیوں کے مطالبے پر خلافت سے دستبردار نہ ہونا) اور میں اس عہد پر قائم ہوں۔

عن عائشةؓ ....فجعل یساره ولون عثمان یتغیر فلما کان یوم الدار وحصر فیها قلنا یا امیر المومنین الا تقاتل قال لا ان رسول الله صلی الله علیه وسلم عهد الی عهدا وانی صابر نفسی علیه

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمانؓ کو بلوایا اور ان سے سرگوشی کی جس سے حضرت عثمان کے چہرے کا رنگ بدلنے لگا۔ جب گھر میں محصوری کا زمانہ آیا اور وہ اپنے مکان میں محصور ہو کر رہ گئے تو ہم نے ان سے کہا: اے امیر المومنین! آپ ان باغیوں سے لڑتے کیوں نہیں؟ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے ایک عہد لیا تھا (جس میں یہ بات بھی شامل تھی کہ میں ان باغیوں کے خلاف کوئی مسلح اقدام نہ کروں میں اپنے اس عہد پر قائم ہوں) اور اس پر اپنے آپ کو صبر کیے روکا ہوا ہوں۔

یہاں بھی اگر دیکھا جائے تو معروضی حالات کا تقاضا یہ تھا کہ حضرت عثمانؓ باغیوں کو مسلح اقدام کر کے دارالخلافہ سے باہر نکال دیں یا ان کو گرفتار کر کے جیل میں ڈال دیں یا ان کو قتل کر دیں، اور اگر ان کے خلاف کوئی مسلح کاروائی نہیں کرنی تو خود خلافت سے دستبردار ہو جائیں لیکن نص کے ہوتے ہوئے حضرت عثمانؓ نے معروضی حالات کی پرواہ نہیں کی۔

آمدم برسر مطلب:

ان مثالوں کے پیش کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اگر عمار صاحب کے بقول صحابہ کا ہدف روم وفارس کے خاص علاقوں تک محدود ہوتا تو کسی بھی طرح کے معروضی حالات پیش آنے پر وہ متعین حدود سے تجاوز کرکے اگلے علاقوں پر چڑھائی نہ کرتے اور نہ ہی انہیں اپنی سلطنت میں شامل کرتے بلکہ اس کی بجائے اپنے محدود علاقے کی سرحدوں کی حفاظت اور نگرانی کا نظام زیادہ مضبوط بناتے۔اور اگر'' فساد کا اندیشہ ہوتا اور فساد کو جڑ سے اکھیڑنے کی خاطر علاقہ غیر میں کارروائی ضروری ہوتی'' بھی تو وہاں کارروائی کرکے اس علاقہ کو اپنی سلطنت میں شامل نہ کرتے بلکہ وہاں کے تابعداری اختیار کرنے والے باشندوں کے سپرد کرکے واپس چلے آتے حالانکہ یہ بات تاریخی طور پہ ثابت ہے کہ صحابہ نے ایسا نہیں کیا بلکہ آگے کے علاقوں کو بھی اسی طرح اپنی قلمرو میں شامل کیا تھا جیسے روم وفارس کے محدود علاقوں کو کیا تھا۔اب یہاں دو باتوں میں سے ایک بات لازمی ہے۔یا تو یہ مانا جائے کہ صحابہ نے خدانخواستہ شارع کی طرف سے طے شدہ حدود سے تجاوز کیا ہے، (جو کہ بلادلیل بھی ہے اور مشکل بھی) یا پھر یہ کہا جائے کہ صحابہ سے نہیں بلکہ درحقیقت یہاں عمار صاحب سے ہی حدود سے تجاوز ہوا ہے کہ انہوں نے اپنے اور غامدی صاحب کے انوکھے تصور جہاد کو سہارا دینے کے لیے ،ایک ایسی بات صحابہ کے ذمے لگانے کی کوشش کی ہے،جس کا نہ نقلی ثبوت ہے اور نہ ہی عقلی پیمانے پر پوری اترتی ہے۔

فصل: 4

مصر کی فتح اور عمار صاحب کا ٹوٹتا ہوا فلسفہ:

عمار صاحب نے صحابہ کے اہداف شام وعراق تک محدود کرنے کے لیے جن دلائل کا سہارا لیا ہے ان میں سے یوں تو تقریبا ہر دلیل ہی نہ صرف یہ کہ دعوے کے اثبات میں ان کا ساتھ دینے سے قاصر ہے بلکہ خود داخلی تناقض کا شکار ہے، لیکن اس سلسلے کی زیادہ دلچسپ مثال فتح مصر کی ہے۔ کیونکہ مصر کا علاقہ نہ تو شام میں داخل تھا اور نہ فارس میں اور نہ ہی ان کے زیر حکم تھا۔ اس اعتبار سے وہ عمار صاحب کے بقول صحابہ کے جنگی اہداف سے خارج تھا۔ لیکن دوسری طرف عمار صاحب کے لیے یہ مشکل تھی کہ صحابہ نے اسے بزور شمشیر محض اقدامی جہاد برائے غلبہ دین کرتے ہوئے فتح کیا، سوال یہ پیدا ہوتا تھا کہ اگر صحابہ کے اہداف روم وفارس کے خاص علاقوں تک محدود ہوتے تو وہ مصر کیوں فتح کرتے؟ اس اشکال سے گلوخلاصی کے لیے عمار صاحب نے جو توجیہ اختیار کی ہے اس نے نہ صرف یہ کہ اشکال کو ختم نہیں کیا بلکہ مزید الجھاؤ کا باعث بن گئی ہے۔ موصوف لکھتے ہیں:

> ''مصر کے معاملے کو دیکھئے۔ اس کی فتح کے لیے کیے جانے والے حملے کے بارے میں تاریخی روایتیں دو ہیں:
>
> ایک روایت کے مطابق ۱۸ ہجری میں سیدنا عمر شام کے علاقے جابیہ میں تشریف لائے تو عمرو بن العاص نے انہیں مصر پر حملے کے لیے آمادہ کرنا چاہا اور کہا: یا امیر المومنین ائذن لی ان اسیر الی مصر و حرضه علیها و قال: انک ان فتحتها کانت قوة للمسلمین و عونا لهم و هی اکثر الارض اموالاً و اعجزهم عن القتال و الحروب کہ اگر آپ مصر کو فتح کرلیں گے تو اس سے مسلمانوں کو قوت اور مدد حاصل ہوگی۔ نیز یہ کہ یہ سرزمین مال و دولت

سے بھر پور ہے اور وہاں کے لوگ جنگ اور لڑائی کے میدان میں بالکل نکمے ہیں"۔ سیدنا عمر نے مسلمانوں کی جانوں کو خطرے میں ڈالنا پسند نہ کیا اور اس تجویز کو مسترد کر دیا۔ تاہم عمرو بن العاص مسلسل ان کے سامنے مصر کی اہمیت اور اس کی فتح میں آسانی کا ذکر کرتے رہے یہاں تک کہ وہ اس کی نیم دلانہ اجازت دینے پر رضامند ہو گئے۔ آپ نے عمرو سے فرمایا:

سر و انا مستخیر فی مسیرک و سیاتی کتابی الیک سریعا ان شاء اللہ تعالیٰ فان ادرکک کتابی و امرتک فیہ بالانصراف عن مصر قبل ان تدخلھا و ان انت دخلتھا قبل ان یاتیک کتابی امض لوجھک و استعن باللہ و استنصرہ (سیوطی، حسن المحاضرہ، ا /۱۰۶)

"تم روانہ ہو جاؤ لیکن میں اس معاملے میں اللہ تعالیٰ سے بہتر رہنمائی کی دعا کروں گا۔ جلد ہی میرا خط تمہیں ملے گا۔ پس اگر میں تمہیں واپس پلٹنے کا حکم دوں اور میرا خط تمہیں مصر یا اس کے کسی علاقے میں داخل ہونے سے پہلے مل جائے تو واپس پلٹ آنا۔ اور اگر میرا خط ملنے سے پہلے تم اس میں داخل ہو چکے ہوئے تو اپنی مہم جاری رکھنا اور اللہ سے مدد اور نصرت کے طالب رہنا"۔ عمرو بن العاص لشکر لے کر روانہ ہو گئے تو مصر میں داخل ہونے سے قبل انہیں سیدنا عمر کا خط ملا جس میں انہوں نے انہیں آگے بڑھنے سے روک دیا تھا، لیکن عمرو نے اس خدشے کو محسوس کرتے ہوئے خط کو فوراً پڑھنے کے بجائے اس وقت کھولا جب وہ اپنی فوج کے ساتھ مصر میں داخل ہو چکے تھے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ عمرو بن العاص کو سرے سے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اجازت دی ہی نہیں تھی اور انہوں نے بلا اجازت قدم اٹھایا تھا۔ بلاذری لکھتے ہیں:

قالوا و کان عمرو بن العاص حاصر قیساریۃ بعد انصراف الناس من حرب الیرموک ثم استخلف علیھا ابنہ حین ولی یزید بن ابی سفیان و

مضی الی مصر من تلقاء نفسه فی ثلاثة آلاف و خمس مائة فغضب عمر لذلک و کتب الیه یوبخه و یعنفه علی افتتانه علیه برایه و امره بالرجوع الی موضعه ان وافاه کتابه دون مصر فورد الکتاب علیه و هو بالعریش ۔
(فتوح البلدان:۲۱۹)

''اہل تاریخ بتاتے ہیں کہ عمرو بن العاص نے جنگ یرموک سے فارغ ہونے کے بعد قیساریہ کا محاصرہ کر لیا۔ پھر جب یزید بن ابی سفیان واپس چلے گئے تو اپنے بیٹے کو وہاں اپنا نائب بنا کر خود ہی فیصلہ کر کے ساڑھے تین ہزار کا لشکر لے کر مصر کی طرف روانہ ہو گئے۔ سیدنا عمر نے اس پر سخت ناراض ہو کر ان کو خط لکھا اور ان سے پوچھے بغیر از خود فیصلہ کرنے پر عمرو کو سخت سست کہا اور انہیں حکم دیا کہ اگر یہ خط انہیں مصر پہنچنے سے پہلے مل جائے تو اپنی جگہ پر واپس چلے جائیں۔ عمرو کو یہ خط اس وقت ملا جب وہ عریش میں تھے۔''

ان عبارات سے عمار صاحب نے یہ تاثر دیا ہے کہ چونکہ مصر صحابہ کے جنگی اہداف سے خارج تھا اس لیے حضرت عمر نے اسے بزور شمشیر فتح کرنے کی اجازت نہیں دی۔ حالانکہ دوسری جگہ خود لکھتے ہیں:

''حاطب بن ابی بلتعہ کو رسول اللہ ﷺ نے مقوقس شاہ مصر کے نام مکتوب مبارک دے کر بھیجا اس نے خط پڑھ کر اچھے کلمات کہے اور نہایت ادب و احترام سے آپ کے خط کو محفوظ کر لیا۔ اس نے دو نہایت قیمتی لونڈیاں اور ایک سفید گدھا تحفے کے طور پر آپ کی خدمت میں بھیجے اور جوابی خط میں لکھا کہ یہ بات تو میرے علم میں تھی کہ ایک نبی نے مبعوث ہونا ہے البتہ میرا گمان یہ تھا کہ شاید یہ شام میں مبعوث ہوگا۔ تاہم اس نے آپ کی طرف سے قبول اسلام کی دعوت کے جواب میں یہ عذر پیش کیا کہ قبطی قوم اس معاملے میں میری بات نہیں مانے گی۔ اس نے پیشگوئی کی کہ و سیظهر علی البلاد و ینزل اصحابه من بعده بساحتنا هذه حتی یظهروا علی ما ههنا '' انہیں ملکوں پر غلبہ نصیب ہوگا

اور ان کے بعد ان (محمد ﷺ) کے ساتھی ہمارے اس علاقے میں آئیں گے یہاں تک کہ یہاں بھی ان کا غلبہ قائم ہو جائے گا۔"

اس نے مزید کہا: و ستكون له العاقبة حتى لا ينازعه احد و يظهر دينه الى منتهى الخف و الحافر. انجام کار سرفرازی انہی کا مقدر ہے یہاں تک کہ کوئی ان کا مقابلہ کرنے کی سکت نہیں رکھے گا اور جہاں تک گھوڑے اور اونٹ پہنچ سکتے ہیں وہاں تک ان کا دین غالب ہوگا۔ (جہاد:۲۰۹)

اور ایک دوسرے مقام پر رقمطراز ہیں:

"مقوقس شاہ مصر نے رسول اللہ کی دعوت کے جواب میں قبول اسلام کی بجائے گول مول جواب دے کر معاملے کو ٹالنا چاہا تو رسول اللہ ﷺ نے پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا: ضن الخبيث بملكه و لا بقاء لملكه اس خبیث نے اپنی بادشاہت کا لالچ کیا لیکن اس کی بادشاہت پھر بھی باقی نہیں رہے گی" (ابن سعد)

ان حوالجات کے ساتھ عمار صاحب کے اس دعوے اور نظریے کو بھی ملا لیجیے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خطوط اتمام حجت تھے" تو یہ ثابت ہوگا کہ مصر کے بادشاہ (شاہ مقوقس) پر بقول عمار خان اتمام حجت ہو چکا تھا، اور پھر اس کے ساتھ خود عمار صاحب ہی کی نقل کردہ فتح مصر سے متعلق خوشخبری پر مشتمل درج ذیل صریح حدیث بھی شامل کر لیجیے:

قال رسول الله : انكم ستفتحون مصر و هي ارض يسمى فيها القيراط فاذا افتتحتموها فاحسنوا الى اهلها فان لهم ذمة و رحما او قال ذمة و صهراً.

نبی ﷺ نے فرمایا عنقریب تم مصر کو فتح کرو گے اور یہ سرزمین وہ ہے جس کے سکے کا نام قیراط ہے پس جب تم اسے فتح کر لو تو وہاں کے باشندوں سے اچھا سلوک کرنا کیونکہ (ان کا دوہرا حق ہوگا) وہ اہل ذمہ بھی ہوں گے اور ان کے ساتھ رشتہ داری بھی ہے۔ (مسلم:۴۶۱۵)

ہمارے موصوف ہی کے ذکر کردہ ان حوالجات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف نبی ﷺ نے مقوقس کو خط بھیج کر (خودان کے بقول) اتمام حجت کیا اور دوسری طرف آپ ﷺ نے مسلمانوں کے ہاتھوں مصر کی فتح کی پیشگوئی فرمائی۔ اور تیسری طرف آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا کہ اس خبیث نے اپنی بادشاہت کا لالچ کیا لیکن اس کی بادشاہت پھر بھی باقی نہیں رہے گی۔ ان باتوں کا تقاضا یہ ہے کہ مصر کو اسلامی حکومت میں شامل کرنا صحابہ کے غلبہ دین کے جہادی پروگرام میں شامل ہونا چاہیے۔ لیکن چونکہ یہ شام و فارس سے باہر کا علاقہ ہے اور عمار خان کے تصور جہاد کی رو سے یہ صحابہ کے جہادی پروگرام میں شامل نہیں ہونا چاہیے تھا اس لیے انہوں نے یہ توجیہ وتاویل بٹھانے کی کوشش کی کہ یہ کام حضرت عمرو کے اصرار پر حضرت عمر کی نیم دلانہ اجازت سے ہوا تھا گویا بادل نخواستہ کیا گیا تھا۔

موصوف اپنے مطلب کی خاطر یہ تاویل تو کر گئے لیکن یہ نہ سوچا کہ ان کی اس تاویل سے یہ بات لازم آتی ہے کہ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ (جو کہ قدیم الاسلام جلیل القدر صحابی اور حضرت عمر کے نمایاں فوجی کمانڈار تھے ان) کو معلوم ہی نہ تھا کہ مصر تو غلبہء دین کے جہادی دائرے سے باہر ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم تو تھا لیکن وہ اصل مسئلہ سے انحراف کر گئے اور حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کو صاف صاف یہ نہ بتایا کہ یہ علاقہ ہمارے جہادی دائرے سے باہر ہے اور یہ پابندی اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے بلکہ کچھ اور عذر کرنے لگے اور پھر ان کے اصرار پر ایک دفعہ نیم دلانہ اجازت دے دی لیکن پھر اپنی اجازت واپس بھی لے لی اور دوسری روایت کے مطابق حضرت عمرو بن العاص نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے سرے سے اجازت ہی نہیں مانگی بلکہ محض اپنے طور پر اقدام کیا۔ روایت پہلی ہو یا دوسری، اس سے اتنی بات تو ظاہر ہے کہ حضرت عمرو بن العاص کو عمار صاحب کی طرف سے طے کردہ صحابہ کے جہادی دائرے کے محدود ہونے کا علم ہی نہیں تھا اور نہ ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں اس سے آگاہ کیا۔

حالانکہ اہداف محدود ہونے والی بات اگر اتنی ہی واضح ہوتی جتنی عمار صاحب

کی کوشش اور خواہش ہے کہ ثابت کی جائے، تو اس کا کم از کم صحابہ میں سے تو ہر خاص وعام کو علم ہونا چاہیے تھا۔ علاوہ ازیں موصوف کی بات کو تسلیم کیا جائے تو یہ بھی لازم آئے گا کہ خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو بھی مصر سے متعلق نبی ﷺ کے ارشادات اور دربار رسالت سے ہونے والی مراسلت اور 'وارننگ' کا کچھ علم نہ تھا، حالانکہ وہ خلیفہ راشد ہیں اور عمار صاحب کی طرف سے دی گئی ''خلفائے راشدین کی جنگی پالیسی'' میں یہ بات بنیادی حیثیت کی حامل ہے۔

فصل: 5

بحری جنگی مہم اور عمار خان صاحب کی علمی ناانصافی:

عمار صاحب نے خلفائے راشدین کی جنگی پالیسی کے جو نکات ذکر کیے ان میں سے ایک یہ بھی تھا کہ وہ لوگ بحری جنگی مہم کے سرے سے قائل ہی نہیں تھے۔ ایک دفعہ دعوے پر دوبارہ نظر ڈال لیجیے۔ موصوف لکھتے ہیں:

''سمندر کے راستے سے کوئی جنگی مہم بھیجنے کے وہ سرے سے قائل ہی نہیں تھے۔ اور اس کو رسول اللہ ﷺ اور سیدنا ابوبکر کے طریقے کے منافی اور مسلمانوں کی جانوں کو بلا ضرورت خطرے میں ڈالنے کے مترادف سمجھتے تھے''۔ (جہاد: ۱۸۴)

اس دعوے کی دلیل کے طور پر موصوف نے درج ذیل آثار ذکر کیے ہیں:

١. بعث عمر رضی اللہ عنه علقمة بن مجزز المدلجي الى الحبشة في البحر و ذلك ان الحبشة كانت تطرفت في ما ذكر طرفا من اطراف الاسلام فاصيبوا فجعل عمر على نفسه الا يحمل في البحر احدا ابداً۔ (تاریخ الامم والملوک)

۲۰ ہجری میں عمر رضی اللہ عنہ نے علقمہ بن مجزز مدلجی کو سمندر کے راستے سے حبشہ کی طرف بھیجا۔ اس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ اہل حبشہ نے مسلمانوں کی سرحدی حدود کی خلاف ورزی کی تھی۔ تاہم علقمہ کے ساتھ جانے والی یہ جماعت ہلاک ہوگئی جس پر عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے اوپر لازم کرلیا کہ وہ سمندر کے راستے سے کبھی کوئی لشکر نہیں بھیجیں گے۔ (جہاد: ۱۸۳)

۲۔ علاء بن الحضرمی سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانے سے بحرین کے گورنر مقرر تھے۔ سیدنا عمر نے اپنے عہد میں انہیں برقرار رکھا اور ان کو تاکید کی کہ وہ

سمندر عبور کر کے فارس کے علاقے میں داخل ہونے کی کوشش نہ کریں۔ تاہم انہوں نے اس حکم کی خلاف ورزی کر ڈالی۔ طبری کا بیان ہے:

و استعمله عمر و نهاه عن البحر فلم يقدر في الطاعة و المعصية و عواقبهما فندب اهل البحرين الى فارس فتسرعوا الى ذلك ....

فحملهم في البحر الى فارس بغير اذن عمر و كان عمر لا ياذن لاحد في ركوبه غازيا يكره التغرير بجنده استنانا بالنبي ﷺ و بابي بكر لم يغز فيه النبي ﷺ و لا ابو بكر. (تاریخ الامم والملوک: ۴/۷۹، ۸۰)

''سیدنا عمر نے ان کو وہاں کا حکم مقرر کیا اور انہیں سمندر میں مہم جوئی سے منع کیا، لیکن وہ اس حکم کی پابندی یا اس کی خلاف ورزی کی اہمیت اور ان کے نتائج کا ٹھیک ٹھیک اندازہ نہ کر سکے اور اہل بحرین کو اہل فارس پر حملہ کرنے کی دعوت دے دی جس پر وہ فوراً تیار ہو گئے۔ چنانچہ وہ سیدنا عمر کی اجازت کے بغیر ان کو لے کر سمندر میں روانہ ہوئے۔

سیدنا عمر کسی بھی لشکر کشی کی غرض سے سمندر کے سفر کی اجازت نہیں دیتے تھے جس کی وجہ ایک تو یہ تھی کہ وہ اپنے لشکر کو خطرے میں نہیں ڈالنا چاہتے تھے اور دوسری یہ کہ وہ رسول اللہ ﷺ اور سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے طریقے پر قائم رہنا چاہتے تھے (۲۲) کیونکہ نہ رسول اللہ ﷺ نے سمندر کے راستے سے لشکر کشی کی اور نہ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے''۔

سیدنا عمر کو اس کی اطلاع ملی تو وہ شدید ناراض ہوئے اور عمرو کو ان کے عہدے سے معزول کر کے انہیں حکم دیا کہ وہ سعد بن ابی وقاص کے لشکر میں ان کے ماتحت کی حیثیت سے شریک ہو جائیں۔ (طبری، تاریخ الامم والملوک: ۴/۸۱)

''شام کے محاذ کے کمانڈر یزید بن ابی سفیانؓ کی وفات کے بعد ان

(۲۲)۔ عمار صاحب کی طرف سے طبری کی عبارت کا کیا ہوا ترجمہ محل نظر ہے، کیونکہ طبری کی عبارت میں منع کی ایک وجہ ذکر ہے، جبکہ موصوف نے اپنے مفاد کے پیش نظر اس کو دو علیحدہ علیحدہ وجوہات بنا دیا ہے۔

کے بھائی سیدنا معاویہ نے سیدنا عمر کو خط لکھا اور ساحلی علاقوں کی صورت حال بیان کی، تاہم انہوں نے سمندر میں لشکر کشی کی اجازت نہیں دی۔ بلکہ لکھا کہ وہاں کے قلعوں کی مرمت کروا کر ان میں فوجیوں کو متعین کرو، نگرانی کے لیے چوکیدار مقرر کرو اور وہاں آگ جلانے کے ضروری انتظامات کرو"۔ (بلاذری، فتوح البلدان: ۱۳۴، ۱۳۵)

مذکورہ اقتباسات میں عمار صاحب نے بحری جنگ یا سمندری لشکر کشی کے بارے میں صحابہ کے رویے اور اس کے پس منظر کے طور پر دلائل کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ بعید از حقیقت ہے کیونکہ ابھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قصے میں یہ بات گذری کہ انہوں نے سمندری راستے ایک جماعت اہل حبشہ کے خلاف بھیجی۔ سوال یہ ہے کہ یہ بھیجتے وقت انہوں نے یہ خیال کیوں نہ کیا کہ وہ رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے طریقے کے منافی عمل کر رہے ہیں۔ ہاں جب وہ جماعت سمندری حادثے میں ہلاک ہوگئی تو سمندری سفر کے خطرناک ہونے کا خیال کر کے انہوں نے فیصلہ کیا کہ آئندہ وہ سمندری راستے سے کوئی لشکر نہ بھیجیں گے۔ یہ ایک مبنی بر مصلحت اقدام تو ہوسکتا ہے لیکن اس کو یوں تعبیر کرنا کہ "خلفائے راشدین سمندر کے راستے سے کوئی جنگی مہم بھیجنے کے سرے سے قائل ہی نہ تھے" انصاف کا خون ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے دور میں اس کی ضرورت ہی نہیں ہوئی تھی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک لشکر بھیجا تھا لیکن حالات موافق نہ آئے تو رائے بدل لی اور پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کی اجازت دیدی تھی۔ جیسا کہ خود عمار صاحب نے بھی درج ذیل الفاظ میں اس کا اقرار کیا ہے:

"سیدنا عثمان کے زمانے میں امیر معاویہ نے ان سے دوبارہ جزیرہء قبرص کا قریبی محل وقوع بیان کرتے ہوئے اس پر حملے کی اجازت طلب کی تو سیدنا عثمان نے ان کو لکھا: قد شهدت ما رد عليك عمر رحمه الله حين استامرته في غزو البحر جب تم نے عمر رضی اللہ عنہ سے سمندر میں لشکر کشی کی

اجازت مانگی تھی اور انہوں نے اس کو مسترد کر دیا تھا تو میں اس موقع پر موجود تھا"۔تاہم امیر معاویہ اس سلسلے میں مسلسل اصرار کرتے رہے، یہاں تک کہ ۲۷ ہجری میں سیدنا عثمان نے بالآخران کو اجازت دے دی لیکن اس شرط کے ساتھ اس حملے کے لیے جبراً کسی کی ڈیوٹی نہ لگائی جائے، بلکہ صرف وہی افراد لشکر میں شریک ہوں جو اپنی رضامندی سے جانا چاہتے ہیں"۔(بلاذری، فتوح البلدان، ۱۵۹)(جہاد:۱۷۴)

سا چنے کی بات ہے کہ بقول عمار صاحب اگر" خلفائے راشدین بحری جنگی مہم کے سرے سے قائل ہی نہیں تھے اور اسے رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابوبکرؓ کے طریقے کے منافی خیال کرتے تھے" تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جو خلفائے راشدین میں سے ہیں انہوں نے بحری سفر کے ذریعے لشکر کو جانے کی اجازت کیوں دی؟۔

بحری جہاد اور احادیث نبوی:

اس سوال کے ساتھ ساتھ بحری جنگ اور سمندری لشکر کشی کی بابت درج ذیل روایات پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے:

ا:۔سنن ابی داؤد میں ہے:

عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله ﷺ لا تركب البحر الا حاجاً او معتمراً او غازياً في سبيل الله فان تحت البحر ناراً و تحت النار بحراً.

حضرت عبداللہ بن عمرو نقل کرتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا سمندری سفر مت کرو کیونکہ اس سفر میں بہت سی ہولناکیاں ہیں سوائے اس کے جب تم حج یا عمرے کے لیے نکلو یا راہ خداوندی میں جہاد کے لیے نکلو۔

اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے جہاد کے لیے سمندری راستہ اختیار کرنے کی اجازت دی اور اجازت دینا یا کسی کو اس راستے سے بھیجنا دونوں یکساں ہیں بلکہ قولی حدیث فعلی کے مقابلے میں اقوی ہوتی ہے۔لقلة الاحتمالات الصارفة عن الظاهر فيه.

۲:۔بخاری میں ہے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

اول جیش من امتی یغزون البحر قد اوجبوا

میری امت کا وہ پہلا لشکر جو سمندری جہاد کرے گا وہ جنت کا مستحق ہوگا۔

۳:۔بخاری شریف میں ہے:

"عن انس بن مالک عن خالته ام حرام بنت ملحان قالت نام النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوما قریبامنی ثم استیقظ یبتسم فقلت ما اضحکک قال اناس من امتی عرضوا علی یرکبون ھذا البحر الاخضر کالملوک علی الاسرۃ قالت فادع اللہ ان یجعلنی منھم فدعا لھا ثم نام ففعل مثلھا فقالت مثل قولھا فاجابھا مثلھا فقالت ادع اللہ ان یجعلنی منھم فقال انت من الاولین فخرجت مع زوجھا عبادۃ ابن الصامت غازیا اول ما رکب المسلمون البحر مع معاویۃ فلما انصرفوا من غزوھم قافلین فنزلوا الشام فقربت الیھا دابۃ لترکبھا فصرعتھا فماتت"

حضرت ام حرام فرماتی ہیں: ایک دفعہ نبی علیہ السلام میرے قریب سو رہے تھے، آپ مسکراتے ہوئے بیدار ہوئے۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ آپ کس وجہ سے مسکرا رہے ہیں؟ آپ نے فرمایا: میرے سامنے میری امت کے کچھ لوگ پیش کیے گئے جو اس سبز سمندر پر ایسے سفر کر رہے تھے جیسے بادشاہ اپنے تختوں پر ہوں۔ حضرت ام حرام نے عرض کیا: اللہ سے دعا کیجیے کہ مجھے بھی ان (خوش قسمت) لوگوں میں شامل فرمالیں۔ آپ نے ان کے لیے دعا فرمائی۔ پھر آپ دوبارہ سو گئے اور پھر دوبارہ اسی طرح کا مکالمہ پیش آیا حضرت ام حرام نے دوبارہ شمولیت کی درخواست کی تو آپ نے فرمایا کہ تم پہلی جماعت میں سے ہو۔ چنانچہ جب مسلمان حضرت معاویہ کی معیت میں سمندری جہاد کے لیے روانہ ہوئے تو ام حرام بھی اپنے شوہر عبادہ بن صامت کے ہمراہ اس میں شریک ہوئیں، جب جہاد سے واپسی ہوئی تو لشکر شام میں ٹھہرا (روانگی کے

وقت) حضرت ام حرام کے پاس سواری لائی گئی تو آپ سواری سے گریں اور انتقال کر گئیں۔ (بخاری۔رقم:۲۸۰۰)

۴:۔خود موصوف نے اپنے مقالے میں دوسری جگہ یہ حدیث بھی نقل کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

"یظھر ھذا الدین حتی یجاوز البحار وحتی تخاض البحار بالخیل فی سبیل اللہ".(تفسیر قرطبی: ۱۸)

"اس دین کو غلبہ نصیب ہوگا یہاں تک کہ اس کی حدود سمندروں سے آگے چلی جائیں گی اور اللہ کے راستے میں گھوڑے سمندروں میں دوڑا دیئے جائیں گے"

بحری جہاد کے بارے میں وارد ان احادیث نبوی کی روشنی میں اب عمار صاحب کے اس جملے پر دوبارہ نظر ڈالیے اور "تحقیق حق" کی داد دیجیے:

"سمندر کے راستے سے کوئی جنگی مہم بھیجنے کے وہ سرے سے قائل ہی نہیں تھے۔"

خلاصہ بحث:

عمار خان صاحب نے اپنے "استاذِ گرامی" غامدی صاحب کی حمایت وتائید میں جمہور امت سے ہٹ کر تصور جہاد پیش کرتے ہوئے یہ دعوی کیا تھا کہ اعلائے کلمۃ اللہ اور غلبہ دین کے لیے جہاد صحابہ کے ساتھ خاص تھا جو روم وفارس کے ساتھ انہوں نے کرلیا اس لیے ان کے بعد وہ قیامت تک کے لیے ختم ہوگیا ہے اور دلیل کے طور پر اس خصوصیت کی انہوں نے چار وجوہات بتائی تھیں۔

(i) اتمام حجت۔یعنی صحابہ کا قتال اتمام حجت کے تحت تھا۔

(ii) منصب شہادت۔یہ قتال منصب شہادت کے تحت تھا۔

(iii) محدود اہداف۔صحابہ کے سامنے غلبہ دین کا ہدف محدود (صرف شام اور فارس کے) علاقے تھے۔

(iv) غلبہ دین کے وعدے کی تکمیل۔یعنی غلبہ دین کا جو وعدہ اللہ نے کیا تھا وہ

صحابہ کے قتال سے پورا ہو گیا ہے۔

گزشتہ سطور میں بالتفصیل یہ واضح کیا گیا ہے نہ صرف یہ کہ نقلی طور پر اس تصور جہاد اور دعوے کا کوئی ثبوت نہیں بلکہ عقلی طور پر بھی یہ دعوی پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتا کیوں کہ موصوف کی پیش کردہ مذکورہ وجوہات میں سے پہلی اور دوسری تو بالکل بے بنیاد اور خود تناقض کا شکار ہیں۔اور تیسری کی حیثیت مغالطہ دہی سے زیادہ نہیں، جبکہ چوتھی وجہ ان کے دعوے کو مفید نہیں کیوں کہ کسی محدود علاقے میں غلبہ دین کا وعدہ پایہ تکمیل تک پہنچنے سے قیامت تک کے لیے جہاد برائے غلبہ دین کی نفی پر استدلال کسی طور بھی معقول نہیں۔

آخر میں دعا ہے کہ اللہ رب العزت اس تحریر کو خیر کا ذریعہ بنائیں اور اس کے لکھنے والے، پڑھنے والوں اور مخاطبین، کو اہل علم کے سواد اعظم کی راہ پر چلائیں اور صرف لفظوں کی حد تک نہیں بلکہ صحیح معنوں میں ''اہل سنت کے علمی مسلمات'' کی پاسداری کی توفیق عطا فرمائیں اور ہمیں اغیار سے بے جا تاثر اور ہر قسم کی ذہنی مرعوبیت سے محفوظ فرمائیں۔آمین بجاہ سید المرسلین۔اللهم ارنا الحق حقا و ارزقنا اتباعه و ارنا الباطل باطلا و ارزقنا اجتنابه وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد و آله صحبه اجمعين .

جانِ حیا، جانِ مصطفیٰ ﷺ

ام المؤمنین سیّدہ خدیجۃ الکبریٰ

رضی اللہ تعالیٰ عنہا

(منظوم)

ارے اُس کی ہاں میں محمد ﷺ کی ہاں ہے
ارے اُس کی جاں میں محمد ﷺ کی جاں ہے

انجم نیازی

صفحات........... 288

ناشر.......................دارالامین، لاہور 0307-5687800

باہتمام.....................مظہریہ دارالمطالعہ 0307-5687800

سٹاکسٹ..........مکتبہ صفدریہ، بہاول پور 0301-7790908

میری امّی جان حفصہ

رضی اللہ تعالیٰ عنہا

(منظوم)

سراپا تقدس، سراپا عفیفہ
خدا کا وہ بھیجا ہوا اک صحیفہ

انجم نیازی

صفحات...224
ناشر.....................دارالامین، لاہور 0307-5687800
باہتمام.....................مظہریہ دارالمطالعہ 0307-5687800
سٹاکسٹ.............مکتبہ صفدریہ، بہاول پور 0301-7790908

حضرت انس رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ: پیغمبر ﷺ نے فرمایا ہے کہ:
خداوند کریم نے مجھ کو چن لیا ہے اور پسند کیا ہے اور میرے واسطے میرے یار بھی چن لئے ہیں اور پسند کر لئے ہیں اور ان کو میرا مددگار بنایا ہے اوران کو میرے سسر اور رشتہ دار بنایا اور اخیر زمانہ میں ایک ایسا گروہ پیدا ہوگا کہ وہ اصحاب کے رتبہ کو کم کریگا، خبردار! تم اُن کے ساتھ ہرگز کھانا پینا نہیں، ہرگز ان کے ساتھ نکاح کرنا کرانا نہیں اور ان کے ساتھ نماز بھی نہ پڑھنا اور ان پر نماز جنازہ بھی نہ پڑھنا اوران پر لعنت کرنی حلال ہے۔ (غنیۃ الطالبین، اردو ص ۱۲۰)

"جو صحابہ کا نہیں وہ ہمارا نہیں" (فرمان قائد اہلِ سنتؒ)

حُسین یادیں

......گوشۂ حیات......

قائد اہل سنت، وکیل صحابہ، حضرت مولانا **قاضی مظہر حسین** نوراللہ مرقدہ

تلمیذ رشید وخلیفہ مجاز: شیخ العرب والعجم حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رحمہ اللہ

بانی: تحریک خدام اہل السنت والجماعت، پاکستان...... وجامعہ عربیہ اظہار الاسلام، مدنی جامع مسجد، چکوال

......ترتیب......

خادم **نثار معاویہ** عفی عنہ

صفحات......................۳۲۰

ناشر......................دارالامین، لاہور 0307-5687800

باہتمام......................مظہریہ دارالمطالعہ 0307-5687800

شائقین......................مکتبہ صفدریہ، بہاول پور 0301-7790908

مکتبہ صفدریہ بہاول پور کی مطبوعات

حیات الانبیاءؑ کے موضوع پر یادگار مناظرہ

مشہور مماتی علامہ احمد سعید ملتانی (چتروڑگڑھی) کی عبرتناک شکست کا دلکش نظارہ

مناظر اہل سنت: امین ملت، مناظر اسلام، وکیل احناف، ترجمان دیوبند

حضرت مولانا محمد امین صفدر اوکاڑوی رحمہ اللہ

روئیداد مناظرہ حیات الانبیاءؑ

(ہتھیجی، احمد پور شرقیہ، بہاول پور)

مناظر اہل سنت: مناظر اسلام حضرت مولانا جمیل الرحمن عباسی مدظلہم

صدیقۂ کائنات (منظوم)...... نتیجہ فکر: انجم نیازی

گلستانِ عقیدت (منظوم)

جناب شاہین اقبال اثر جون پوری

واقعات اسلاف کے قدم بقدم

جناب اشتیاق احمد

اے میرے لختِ جگت! (ہزاروں صفحات کا نچوڑ)

ماسٹر عبدالروف صاحب

رابطہ: 0301-7790908......0301-6505022